erwin hufnagel

Introducere • Fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger • Teoria lui Gadamer despre experiența hermeneutică • Habermas. Îngrădirea pretenției de universalitate a hermeneuticii • Hermeneutica lui Betti ca metodologie generală pentru științele spiritului • Albert. Problematica sensului în cadrul unui program naturalist de cunoaștere •

introducere în hermeneutică

editura univers

ERWIN HUFNAGEL

INTRODUCERE ÎN HERMENEUTICĂ

Erwin Hufnagel: *Einführung in die Hermeneutik*
© 1976 Verlag W. Kohlhammer GmbH

Toate drepturile asupra acestei versiuni sînt rezervate Editurii UNIVERS

INTRODUCERE ÎN HERMENEUTICĂ

ERWIN HUFNAGEL

În românește de
THOMAS KLEININGER

București, 1981
Editura UNIVERS

Traducătorul dorește să-i mulțumească pe această cale lui Gabriel Liiceanu, a cărui contribuție competentă și generoasă a făcut posibilă apariția acestei versiuni românești.

Lui
Gerd Wolandt

PREFAȚĂ

Avantajele și dezavantajele hermeneuticii nu se pot determina în mod global. Este impropriu să vorbim despre hermeneutică în general. *Chiar și coordonarea unor demersuri hermeneutice într-o „filozofie hermeneutică" nu are drept rezultat decît o simplă legătură exterioară; la o analiză atentă, trăsăturile comune care au fost sugerate se dovedesc a fi inexistente. Singura trăsătură unificatoare care există între hermeneuticile filozofice este conștiința de sine așezată la baza teoriilor lor. Cum arată însă doctrina care le conferă acestora un temei comun, continuă să rămînă o problemă cu desăvîrșire deschisă. Decizia referitoare la congruențe de conținut nu trebuie înlocuită printr-o subsumare globală. Intenția lucrării de față este de a arăta în detaliu divergențele și congruențele existente în modul de a concepe fundamentarea teoretică a hermeneuticii. Prin aceasta, polemica precum și posibilitatea de a relua la nesfîrșit problema sînt oarecum îngrădite.*

Hermeneutica orientată metodologic, tributară tradiției acelei ars interpretandi, *este de asemenea luată în considerație (capitolul despre Betti); aici problema privind posibilitatea de fundamentare a poziției metodologice se află în prim plan.*

E. H.

I

INTRODUCERE

„Hermeneutica" denumea cîndva acele discipline auxiliare ale teologiei, filologiei şi jurisprudenţei care căutau să pună la îndemînă regulile pentru interpretarea de texte. Cu toate că termenul a fost format abia în secolul al XVII-lea, ceea ce desemnează el — şi anume arta interpretării — apare ca activitate distinctă încă de la începuturile istoriei spirituale occidentale. În special în epocile de restructurări profunde, resimţite ca ameninţătoare, hermeneuticii îi revine sarcina de a demonstra, în condiţiile unei sporite cunoaşteri de sine, felul în care — aproape ca un angajament în faţa istoriei — omul şi-a păstrat propria sa fiinţă. Abia atunci cînd evidenţa interpretării sensului, exercitată social, începe să fie subminată, gîndirea recurge la reglementări fortificatoare.

Ceea ce se caută acum este instrumentul metodologic pentru punerea în lumină a sensului „originar". Prin urmare, interpretarea proprie nu se instituie pur şi simplu ca absolută, ci, pătrunzînd în orizontul reflecţiei metodologice, ea riscă anularea revendicării care o caracterizează. Revendicarea nu se referă la nimic altceva decît la confruntarea subiectivităţii cu intersubiectivitatea, deci tocmai la ceea ce constituie în primul rînd conceptul de interpretare. A viza o autoconservare legitimată prin existenţa unui mediu al intersubiectivităţii — iată situaţia fundamentală din care s-a născut doctrina hermeneutică despre artă. Această însuşire fundamentală a demersului hermeneutic tinde să fie dată uitării tocmai datorită caracterului mai mult sau mai puţin mecanic al practicii de interpretare. Chiar dacă, din punct de vedere al istoriei spiritului, demersul hermeneutic a fost încorsetat în reţeaua foarte puţin flexibilă a regulilor de interpretare a textelor şi, la rîndul său, el însuşi s-a

conceput pe sine ca simplă ştiinţă „auxiliară", a rămîne la această situaţie ar însemna totuşi o sărăcire a conceptului de hermeneutică, deoarece, în acest caz, am face abstracţie de condiţiile constitutive ale dimensiunii metodologice. Conceptul de metodă nu poate dobîndi o determinaţie suficientă decît în totalitatea interdependenţelor sale referenţiale.

Dacă hermeneutica se afla, încă de la începuturile sale, într-un raport fundamental cu ideea de comunicare, atunci eforturile de delimitare a domeniului şi a procedeelor hermeneuticii întreprinse de W. v. Humboldt, Friedrich Schlegel şi Schleiermacher nu reprezintă decît o deschidere universală a implicaţiilor ei conceptuale. Ceea ce s-a întîmplat atunci poate fi considerat drept un fel de modificare de conştiinţă : aşa-zisa ştiinţă auxiliară trebuia concepută ca doctrină fundamentală. „Ajungerea-la-sine" a reflecţiei hermeneutice se caracterizează prin faptul că raportul dintre general şi particular devine tema predominantă. Wilhelm von Humboldt care, ce-i drept, nu a elaborat o teorie hermeneutică explicită, dar care, în lucrările sale de antropologie, referitoare la teoria culturii şi a limbii, ne-a lăsat materiale pentru realizarea unei hermeneutici, în încercarea sa de-a dezvolta această temă fundamentală a teoriei ştiinţei, mergînd pe linia problematicii individualităţii, s-a lovit tocmai de limitele construirii raţionale a conceptelor. În procesul de surprindere a realităţii individuale nu se poate renunţa la momentele categoriale, dar folosite în exclusivitate, ele o vor lăsa pe aceasta în mod necesar într-o stare de subdeterminare. O deplină determinare a individualului necesită totodată şi pre-, respectiv, supra-conceptualul. Totalitatea performanţelor de descifrare este numită de Humboldt *înţelegere (Verstehen).* Humboldt a fost acela care a făcut vizibile premisele indispensabile pentru actualizarea performanţelor de înţelegere ; formularea *cercului hermeneutic,* care, în fapt, era cunoscut încă din retorica antică şi modernă, demonstrează nu numai angajamentul metateoretic al lui Humboldt, ci şi o acută conştiinţă a conexiunilor pe care le implică

interpretarea textului şi a discursului. Ca atare, teoria sa referitoare la cercul hermeneutic devine o cuprinzătoare doctrină anticipativă al cărei centru spiritual este conceptul de sens. Sub un anume aspect, chiar şi această lărgire fructuoasă rămîne cantonată în nişte limite evidente : hermeneuticii i se atribuie locul şi funcţia de componentă a unei teorii care urmăreşte cultivarea spiritului ca realizare de sine ; teoria hermeneutică pune la dispoziţie condiţiile care fac posibilă operaţia de reproducere asimilatoare a sensului obiectivat, adică formarea de sine.

Schleiermacher a fost cel care a descompus cercul înţelegerii în momentele sale obiective şi subiective considerînd, spre deosebire de W. v. Humboldt, textul şi discursul drept singurele domenii de investigaţie proprii demersului hermeneutic. Înţelegerea, pe care el o denumeşte *divinatorie,* tinde să asimileze textul ca pe o manifestare a productivităţii psihice individuale : cel ce înţelege caută să ajungă la o fuzionare cu viaţa sufletească a autorului. În schimb, înţelegerea *comparativă,* care renunţă la contopirea nemijlocită cu creatorul, se serveşte de toate cunoştinţele obiective, istorice şi filologice accesibile pentru identificarea sensului exprimat. Interpretarea îşi atinge scopul abia prin interacţiunea celor două modalităţi de înţelegere. Disocierea înţelegerii operată de Schleiermacher este destul de controversată în discuţia referitoare la hermeneutică. [1] Mai ales componenta psihologizantă a fost considerată drept o periclitare sau chiar o falsificare a intenţionalităţii hermeneutice, deoarece ar substitui procese psihice re-producerii unor intenţionalităţi semnificante. [2] Dar şi momentul obiectiv existent în cercul înţelegerii a fost condamnat drept „banalizare la nivelul metodei" [3] tocmai din cauza pretinsei sale obiectivităţi pure, care trece cu vederea problema „punerii de acord asupra obiectului în cauză" [4], în speţă, aspectul care deschide către prezenţa sensului. Însă ar mai rămîne să stabilim dacă integrarea laturii subiective cu cea obiectivă este chemată să rezolve reducerea sensului manifestat numai şi numai la trecut,

respectiv, doar la o configurație de sens obiectivată, și dacă nu cumva acest lucru a constituit impulsul secret pentru modul de abordare dialectic practicat de Schleiermacher. Cît de importantă poate deveni o exegeză atentă a sintezei propuse de Schleiermacher, inclusiv pentru disputa dintre reflecția proprie științelor hermeneutice și a celor ne-hermeneutice, o demonstrează de pildă acuzația, reluată mereu de către cei din tabăra analitică, cum că în cazul înțelegerii nu este vorba în ultimă instanță decît de o analogizare psihologizantă vulgară, de o intropatie lăsată în seama bunului-plac. [5]

Inițial, Wilhelm Dilthey a crezut că poate asigura fundamentarea științelor spiritului printr-o psihologie *sui generis*. Studiul *Idei despre o psihologie descriptivă și analitică* [6] din anul 1894 constituie o mărturie convingătoare a acestei atitudini. Pornind de la faptul că orice produs spiritual își are obîrșia în sufletul uman, el speră să dea, prin teoria structurii vieții sufletești, fundamentul definitiv pentru activitatea în domeniul științelor spiritului. Conceperea unei psihologii a „înțelegerii" nu a însemnat — și Dilthey însuși a văzut acest lucru — soluționarea definitivă a problematicii fundamentării, în schimb, ea a marcat un prim pas spre separarea științelor naturii de cele ale spiritului pe linia modalităților de investigare. Absolutizarea necritică a metodei de tip matematic din științele naturii efectuată de Descartes, Spinoza și Hobbes este dezvăluită ca atare ; chiar dacă în studiul acela Dilthey nu oferea încă teoria definitivă a fundamentării, el a reușit totuși să ajungă la o conștiință clară a nederivabilității metodelor utilizate în științele spiritului, precum și a nevoii de a le da o întemeiere. „Natura o explicăm, viața sufletească o înțelegem."[7] E drept însă că în aceste condiții devine hotărîtoare accepțiunea dată conceptului de înțelegere pe care Dilthey îl menține și în cercetările sale ulterioare. În *Idei*, înțelegerea este identificată cu experiența interioară. Dilthey îi atribuie acestei percepții interioare valori absolute de decizie asupra obiectului ; analiza conexiunilor de ordin sufletesc constituie o raportare la obiect de un tip aparte,

deoarece aici caracterul mediat pe care se bazează orice instituire a obiectului este dominat de caracterul nemijlocit al unei înțelegeri fundamentale, date dinainte ; trăirea nemijlocită a contextului psihic poate să funcționeze deci ca instanță de verificare a performanțelor psihologice de determinare. În plus, fiecare știință a spiritului în parte dobîndește prin asocierea la acest tip de articulare psihologică posibilitatea de a se constitui în sistem. Totalitatea științelor spiritului se întemeiază pe viața sufletească sesizabilă nemijlocit ca întreg, în timp ce individualizarea lor se întemeiază pe caracterul ei diferențiat. În ultimă instanță — și aici pare să se strecoare un atac la adresa contemporanilor săi de coloratură neokantiană — aceasta înseamnă că revendicările de ordin *epistemologic* nu mai dețin întîietatea absolută. Teoria cunoașterii nu necesită, e drept, o psihologie elaborată pînă în detaliu, dar nu poate renunța la dimensiunea de fundamentare și de diferențiere pe care o oferă psihologia, tot așa cum psihologia nu poate să se dispenseze de caracterul nemijlocit al datelor furnizate subiectului pe cale psihică, fapt pe care Dilthey îl sintetizează în conceptul de *introspecție (Selbstbesinnung)*. Ponderea extraordinară pe care o acordă Dilthey introspecției reiese din rîndurile următoare :

„Ea [teoria cunoașterii] își are baza în introspecție, care cuprinde, intact, întregul inventar al vieții spirituale : abia atunci cînd este luat acest inventar ca punct de plecare, ceea ce este oricînd valabil, adevărul, realitatea își capătă determinarea potrivită înțelesului lor." [8]

În *Construirea lumii istorice în științele spiritului* [9], fundamentarea psihologică se dovedește a fi etapa penultimă. Luînd ca premisă doctrina hegeliană despre spiritul obiectiv, Dilthey își revizuiește teoria privitoare la acel fundament comun care face posibilă înțelegerea. Nu coincidența psihică originară dintre subiectul care înțelege și ceea ce urmează să fie înțeles trebuie luată ca punct de pornire pentru reflecție, ci ceea ce este comun

în înțelegerea sensului și care trece în mod inerent și asupra produsului obiectivat. O privire de ansamblu arată că acum Dilthey tinde către o teorie a condițiilor care fac posibil fiecare act de înțelegere în parte, dar nu e mai puțin adevărat că această poziție fundamentală de tip filozofic transcendental este concepută genetic. [10] Însă în felul acesta aflăm nu numai cum e cu putință procesul de înțelegere ; ci, în același timp, procesul este redus în puterea sa de funcționare, dat fiind că el nu mai ajunge la intimitatea ultimă a fiecărui fenomen în parte, așa cum se întîmpla în concepția psihologică care consideră individualitatea ca punct de pornire și ca punct terminus. Dilthey este conștient că acest fel de a înțelege duce în mod inevitabil la reducerea obiectului înțeles. Din această cauză, el s-a străduit toată viața să completeze înțelegerea elementară cu modalități de înțelegere superioare, capabile să surprindă individualul. Cunoașterea operațională [11] realizată prin înțelegerea elementară, cu toate că are un caracter relativ diferențiat, nu dispune de nici un fel de articulație care să depășească tipicul. Ca atare, în orizontul unei asemenea cunoașteri circumstanțiale, nici măcar nu se poate pune problema individualului. Medierea efectuată pe baza unui orizont transcendental nu implică cîtuși de puțin necesitatea unei conceptualități conștiente ; dimpotrivă, Dilthey asociază această mediere cu o înțelegere care nu necesită acte de gîndire deductive. Concepția lui se sprijină pe triada cu caracter nemijlocit : trăire, expresie și înțelegere. [12]

Comentatorii lui Dilthey discută în ce măsură calea care trece prin sfera spiritului obiectiv este aptă să atingă scopul pe care și-l propun diferitele modalități de înțelegere — cea logică, cea tehnică și cea referitoare la expresie. Una dintre formele înțelegerii de tip expresiv, înțelegerea pe cale mimică, se poate actualiza și fără medierea spiritului obiectiv ; la fel și cunoștințele necesare practicării unei meserii se pot dispensa de devenirea istorică ; tot așa, deși în altă manieră, stau lucrurile și în cazul înțelegerii unei propoziții. [13] Pe cît este de controversată afirmația lui Dilthey că în acele trei modali-

tăți elementare de înțelegere ar fi întemeiat caracterul nemijlocit al capacității de a activa în sfera constitutivă a spiritului obiectiv și, că din acest punct de vedere, ele ar fi structurate identic, pe atît rămîne de revoluționară deosebirea pe care o face Dilthey între spirit și suflet. Pentru că, în fond, tocmai această deosebire se constituie ca rezultat vizibil al transformării pe care o comportă conceptul său de înțelegere. [14] Abia în conceptul de spirit își dobîndesc științele spiritului obiectul lor specific. Tărîmul lor de activitate este constituit din obiectivări ale spiritului și nu din cele ale psihicului. Dintre obiectivările spiritului, Dilthey le preferă pe cele care deja *s-au fixat,* dat fiind că acestea garantează „un grad controlabil de obiectivitate" [15], respectiv revizuirea permanentă a interpretării. Înțelegerea devine aici „explicitare" sau „interpretare". [16] Dilthey mai efectuează o nouă restrîngere atunci cînd, pe baza raportării universale a „interiorului uman" [17] la limbă, el asociază hermeneutica cu „manifestările de viață fixate" [18] *în scris.* Ulterior, hermeneutica este eliberată din aceste cătușe filologice, și toate „creațiile spiritului" [19] sînt luate acum în considerație, în calitatea lor de experiențe antropologice fundamentale ; înstăpînirea pe o cale teoretică asupra esenței omului devine sarcina hermeneuticii și, astfel, ea devine filozofie în deplinul înțeles al cuvîntului. Se contopesc acum în problematica antropologică teoria obiectivării și teoria vieții sufletești. Iar prin intermediul unei teorii a obiectivării devin accesibile cercetării structurile psihice care, odinioară, erau considerate a fi termenul ultim. [20] Psihologia nu mai este știința fundamentală în cadrul științelor spiritului ; ea însăși necesită întemeierea într-o teorie hermeneutică. Prin urmare, ea se situează deasupra diferențierii științelor în științe ale naturii și științe ale spiritului. Din teoria referitoare la înțelegerea elementară rezultă că elaborarea a ceea ce premerge oricărei separări conceptuale a constituit un impuls esențial al demersului filo-

zofic diltheian. Concepția lui Dilthey despre hermeneutică vizează și ea o teorie fundamentală de articulare, fiind prin aceasta solidară cu intenția de bază a idealismului german. Ceea ce Dilthey consideră a fi realitatea originară din care decurg diferitele dimensiuni ale conștiinței se deosebește însă de eforturile explicative înrudite prin conceperea începutului pe planul istoriei și al filozofiei vieții.

II

FENOMENOLOGIA HERMENEUTICĂ A LUI HEIDEGGER

1. ONTOLOGIE ŞI FENOMENOLOGIE

În concepţia lui Heidegger, hermeneutica înseamnă „elaborarea condiţiilor de posibilitate proprii oricărei cercetări ontologice“ [1]; se caută structurile fundamentale ale „fiinţării care este diferită de *Dasein* *“ [2] *(das nicht daseinsmässig Seiende)* şi ale „*Dasein*“-ului ca „fiinţare privilegiată din punct de vedere ontologic-ontic“. [3] Analiza *Dasein*-ului, a fiinţării *(das Seiende)*, la care participăm fiecare dintre noi, nu este situată pur şi simplu ca obiect alături de analiza a ceea ce nu este decît de ordinul onticului. Abia prin revelarea înţelegerii fiinţei, care este conferită în mod originar *Dasein*-ului, se poate da o determinare genuină fiinţei care nu coin-

---

* Traducerea acestui termen de către Henri Corbin cu *réalité-humaine*, adoptată şi impusă prin autoritatea lui J. P. Sartre a provocat protestul lui Heidegger. Întrebat de Jean Beaufret asupra unei modalităţi de transpunere a lui *Dasein* în limba franceză, Heidegger însuşi a indicat varianta *l'être-là*, pe care majoritatea traducătorilor francezi au preluat-o (ca şi englezii dealtfel: *There-being*), cu excepţia lui Beaufret, care trece termenul *Dasein* în rîndul conceptelor intraductibile ale filozofiei (ca *logos*) şi propune utilizarea lui ca atare, după o prealabilă explicitare a sensului.

Dasein, care pînă la Heidegger avea în filozofie sensul de „existenţă ca atare“, pierde aici orice legătură cu utilizarea lui tradiţională, devenind un termen-cheie pentru gîndirea heideggeriană. *Dasein* trebuie înţeles ca *da-sein*, dar traducerea cuvîntului astfel descompus, prin „fiinţa-aici“ continuă să nu spună nimic. Sensul conceptului nu poate fi obţinut decît prin traducerea *interpretării* lui *da*. Acesta reprezintă sălaşul adevărului Fiinţei, locul privilegiat, în care fiinţa este gîndită şi rostită în adevărul ei. Nu este deci cazul ca *Dasein* să fie tradus cu „realitate umană“, deoarece aceasta poate însemna foarte bine şi existenţa umană ca „uitare a fiinţei“, pe cînd *Dasein* este omul gîndit în poziţia privilegiată de constituire a sensului Fiinţei. (Vezi şi nota referitoare la *Dasein* din volumul Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, ed. Univers, 1981).

cide cu *Dasein*. Deci sarcina hermeneuticii este de-a asigura explicitarea ființei care are valoare constitutivă pentru *Dasein* în preeminența sa și de-a arăta articularea, fundamentată în această preeminență, a sensului ființei. Fenomenologia *Dasein*-ului e menită să surprindă posibilitățile de acces la ființa ființării, diversele determinații care sînt proprii semnificației ființei în calitatea ei de revelare a ființei specifice *Dasein*-ului. Onto-logicul *Dasein*-ului schițează direcțiile sale de structurare, indică sfera posibilităților sale de-a înțelege onticul și ontologicul, indică modalitățile de interpretare care-i sînt esențialmente proprii.

„λόγος-ul fenomenologiei *Dasein*-ului are caracterul de ἑρμηνευειν prin care înțelegerii ființei ce aparține *Dasein*-ului *i se aduce la cunoștință* sensul autentic al ființei / în general / și structurile fundamentale ale propriei sale ființe." [4]

Hermeneutica *Dasein*-ului dezvăluie ființa ontic-ontologicului și este deci, potrivit obiectului ei, ontologie de rangul cel mai înalt, „ontologie fundamentală", căci ea este teorie transcendentală a proiectării ontologice în articularea și unitatea sa ; ea precede ontologia formală și materială. Prin ea este pusă și „întrebarea privitoare la sensul ființei în general" [5], întrebarea privitoare la posibilitatea înțelegerii ființei ; tocmai datorită faptului că pentru o asemenea teorie este revendicată valoarea unei doctrine fundamentale, ar fi greșit ca din sistemul conceptual al doctrinelor tradiționale despre ființă să se preia necritic conceptul de ființă care călăuzește această ontologie. Realitatea pe care o desemnează conceptul de ființă depășește îngrădirea conceptual-statică moștenită prin tradiție. S-ar putea ca ființa ființării — și nu doar cutare sau cutare ființare din interiorul unui orizont de cercetare — să nu fi fost nici măcar recunoscută ca problemă, în ciuda tuturor eforturilor depuse pînă acum în domeniul ontologiei. Reflecția ontologică tradițională ratează deci tocmai ceea ce ea consideră a fi rezolvat în principiu : ființa ființării. Ea nici nu observă că treptele reflecției sale sînt în

fapt tutelate de un concept al ființei care nu este nici pe departe atît de universal pe cît îl consideră ea. Deoarece în ultimă instanță ontologia tradițională consideră ca rezolvată problema sensului ființei, ea nici nu o mai pune ca problemă : ființa este termenul opus ca atare *(Sein ist Gegenständigkeit als)*. Înăuntrul acestui cadru dat de la bun început sînt elaborate apoi determinările pretins universale ale ființei.

Așadar, dacă Heidegger vorbește de „ontologie fundamentală", atunci trebuie gîndită totodată și această destrucție a ceea ce este îndeobște hotărît prin tradiție. Nu e vorba de-a elimina în întregime tradiția din domeniul reflecției, ci de-a demonstra că această înțelegere tradițională a ființei are un caracter limitat și istoric. În reflecția ontologică fundamentală, punctul de pornire pretins a fi termenul ultim trebuie să admită la rîndul său o subordonare față de propria sa revendicare. La Heidegger, gîndirea ontologică cunoaște o asemenea radicalizare, încît s-a putut pune problema posibilității unei ontologii care a uitat de ființă ; aici impulsul transcendental și cel istoric al gîndirii sale își află expresia unică.

Dat fiind că eforturile pe care Heidegger le întreprinde în domeniul ontologiei au un caracter absolut, este necesar ca el să se rupă de felul în care rețeaua de concepte aflată în uz maschează ființa. Aplecarea analitică a lui Heidegger asupra ființei trebuie să se întoarcă la origini și în domeniul verbal. Specificul adesea ironizat al limbajului său este determinat de forța radicală a interogației ontologice și nicidecum de o insuficiență conceptuală sau chiar ambiții poetice. Heidegger desemnează deci ca obiect al filozofiei întrebarea universală vizînd sensul ființei. Filozofia poate fi determinată drept ontologie. Din punct de vedere metodologic, ea este concepută — și anume în exclusivitate — ca fenomenologie, și în felul acesta, Heidegger continuă cercetările lui Husserl ; punerea între paranteze a atitudinii naturale are pentru ambii gînditori o importanță hotărîtoare, chiar dacă Heidegger concepe caracterul acestei excluderi în

alt fel decît Husserl. Nu poate fi înţeleasă suficient poziţia fundamentală de tip fenomenologic atunci cînd este considerată drept simplă exprimare a unui punct de vedere ; ea trebuie cucerită în permanenţă, în raport cu implicaţiile fireşti ale gîndirii uzuale. [6] E drept că şi Heidegger suspendă realitatea ca realitate imediată, dar la el existenţa în preeminenţa ei fundamentală se mută în centrul analizei. În felul acesta, Heidegger se opune tradiţiei filozofice, inclusiv lui Husserl. Momentul facticităţii îşi pierde caracterul de pură obiectualitate şi se dovedeşte a fi constitutiv pentru obiectualitate ; acestui moment i se conferă valoare de fundamentare şi structurare. Cu această concepţie, Heidegger se apropie foarte mult de intenţia de bază a lui Richard Hönigswald [7]. Fiinţa şi structura fiinţei se află dincolo de dihotomia dintre *essentia* şi *existentia* ; dar ele depăşesc şi puterea de constituire a existenţei non-obiectuale şi îi pun la dispoziţie condiţiile posibilităţii ei. Prin pătrunderea în existenţialitatea esenţială a *Dasein*-ului, opoziţia dintre faptul de a fi într-un anume fel *(Sosein)* şi faptul de a fi pur şi simplu *(Daß-Sein)* s-a dovedit a nu fi originară. Dar şi *Dasein*-ul înţeles ca existenţă care, după cum se ştie, funcţionează ca punct de plecare şi punct final al cercetării analitice asupra fiinţei se află la rîndul său într-un orizont premergător, în speţă în cel al fiinţei. Nu numai constituirea fiecărei dimensiuni a înţelegerii reclamă fiinţa ca realitate de ordinul transcendentului pur, ci *Dasein*-ul însuşi dobîndeşte posibilitatea şi, de asemenea, necesitatea unui statut de sine stătător tocmai pe parcursul drumului străbătut de fiinţă. Această posibilitate fundamentală de diferenţiere, a cărei realitate este *Dasein*-ul, deschide orizonturilor înţelegerii posibilitatea de a se articula.

„Fiinţa ca temă fundamentală a filozofiei nu este o specie a fiinţării, şi totuşi priveşte orice fiinţare. 'Universalitatea' sa trebuie căutată la un nivel superior. Fiinţa şi structura fiinţei se află dincolo de orice fiinţare şi de orice posibilă determinaţie ontică a unei fiinţări. *Fiinţa este transcendentul pur şi simplu.*

Transcendența ființei care este proprie *Dasein*-ului este una de excepție, în măsura în care în ea se află posibilitatea și necesitatea celei mai radicale *individualizări*. Orice investigare a ființei ca *transcendens* este cunoaștere *transcendentală*." [8]

La Heidegger, conceptul de ontologie nu poate fi înțeles pe deplin decît dacă se ține în permanență seama de tot ceea ce el adaugă mental corelatului metodologic al ontologiei, adică fenomenologiei. Demersul lui Heidegger nu trebuie interpretat ca fenomenologie eidetică, pentru că în efortul său de ontologie fundamentală el tinde să dobîndească o dimensiune care precede disocierea dintre esență și fapt. Prin urmare nici nu a fost posibilă o simplă preluare a fenomenologiei transcendentale a lui Husserl ; pentru că, la rîndul ei, aceasta menține separația riguroasă între *ego*-ul transcendental și cel factic. Aceasta consideră ca soluționat tocmai acel aspect care în concepția lui Heidegger abia urmează să fie luat în dezbatere. Ca atare, Heidegger transformă fenomenologia transcendentală într-una hermeneutică, adică într-una de analiză a *Dasein*-ului. Heidegger i-a putut dedica *Ființă și timp* lui Edmund Husserl „cu stimă și prietenie", pentru că aici analiza existenței este concepută ca o finalizare consecventă a intenției fenomenologice. Faptul că s-a eliberat de acele legături care pînă la el nu fuseseră puse sub semnul întrebării l-a condus pe Heidegger la o meditație asupra realităților pe care fenomenologia de pînă atunci le considera ca subînțelese și care, totodată, îi limitau cîmpul de cercetare. Ideea programatică „să mergem la lucrurile înseși" reclama atingerea punctului maxim la care puteau aspira toate pozițiile edificate în funcție de obiectual. Diferența dintre esență și fapt, dintre subiectul transcendental și cel concret își pierdea astfel caracterul de originaritate ultimă. Condițiile de posibilitate ale unei asemenea poziții urmau să fie evidențiate într-o teorie a înțelegerii sensului în genere.

Descendența sa fenomenologică explică de ce Heidegger repune în discuție funcția absolută — pînă la el aproape necontestată — atribuită judecății :

„λόγος nu înseamnă, şi în orice caz nu înseamnă în primul rînd, judecată, dacă prin aceasta se înţelege o 'legare' sau o 'luare de atitudine' (recunoaştere-respingere)." [9]

Logos înseamnă „revelare", el are funcţia să facă vizibil *(sehen zu lassen). Logos* înseamnă deci, pur şi simplu, intenţionalitate. Eforturile lui Heidegger se îndreaptă împotriva acelei pripeli structurale care atribuie sintezei — în oricare formă — o semnificaţie centrală, ultimă. Funcţiile sintetice sînt o consecinţă a logos-ului, şi abia în raport cu el devin inteligibile. Iar sinteza judecăţii este fundamentată de Heidegger într-un συν care precede judecata şi care are sarcina să asigure determinaţia unui lucru, adică a lui ceva ca ceva *(etwas als etwas).* Logos înseamnă „a face vizibil" sau, cum mai spune Heidegger, discurs (αποαφντδι). [10] Acest „apofantic pur" [11] desemnează determinaţia indicativă proprie oricărei realităţi determinate şi nicidecum determinaţia teoretică proprie enunţului, denumită de Heidegger „ca apofantic" *(apophantisches Als),* spre deosebire de „ca hermeneutic" *(hermeneutisches Als).* Intenţia călăuzitoare este limpede : să se revoce rolul privilegiat pe care-l are determinaţia teoretică de la Aristotel încoace. Procesul de negare a primatului enunţului implică totodată o lărgire a sferei adevărului. Adevărul judecăţii nu este adevăr în general, ci un *mod* al adevărului, şi anume acela care se constituie ca realizare teoretică prin restrîngerea perspectivei la realitatea imediată *(auf Vorhandenes).* Cu toate că Heidegger nu oferă o clasificare detaliată a diferitelor moduri de revelare sau ale acţiunii de a face vizibil — el se concentrează asupra determinării raporturilor dintre „ca" cu funcţie apofantic-teoretică şi „ca" cu funcţie hermeneutică — se pot arăta în linii mari momentele de articulare ale unei vaste teorii apofantice, deci a unei teorii hermeneutice în sensul cel mai larg.

În sensul extins, apofanticul acoperă întregul domeniu al semnificaţiilor pe care „ca" le poate avea. Astfel extins, acest concept de logos cuprinde orice acţiune de a face vizibil. Deci relaţia existentă în „ceva ca ceva" nu

s-a specificat încă : nu se exprimă decît aducerea-la-lumină ca atare, respectiv ideea de determinație. Hotărîtor este faptul că aici determinația este concepută în conexiunea sa cu acțiunea determinării, a explicitării, deci cu demersul hermeneutic. Determinația constituie conținutul și premisa activității hermeneutice. Tocmai în ideea de *transcendens* ca atare, în ideea de ființă, este vizată acea premisă. Demersul hermeneutic își află interpretarea în fenomenologia heideggeriană. „Ontologia nu este posibilă decît ca fenomenologie." [13] În principiu, Heidegger conferă lui „ca" explicativ, în sens extins, două dimensiuni : „ca" hermeneutic în sens mai limitat și domeniul teoretic al enunțului, deci domeniul logic-apofanticului în sens restrîns. Aici logosul este — trecerile terminologice sînt uneori cam abrupte — „un *anumit* (subl. autorului) mod al acțiunii de a face vizibil" [14], un alt mod este cel al acțiunii de a face vizibil prin *indicare, rugă, poruncă, activitate artizanală*. [15] Oricît de discutabilă ar fi caracterizarea acestui complex al non-teoreticului [16], al realității ustensile (*das Zuhandene* = ceea ce este la îndemînă) ca revelare situativă în ansamblu, Heidegger unește aceste moduri de explicitare în raport situativ. O astfel de îmbinare poate fi discutabilă tocmai pentru că discursul în sens mai restrîns [17], respectiv acțiunea de a face vizibil prin indicare, nu se poate realiza decît prin raportarea la o sumă de sensuri [18], preexistentă situației. Chiar dacă acest mod al înțelegerii dispune prin excelență de posibilitatea de-a evidenția raportarea la ceva preexistent situației, și celelalte moduri, proprii acțiunii — situative — de a face vizibil, se află în relații trans-situative. Se pare că doar o teorie elaborată a înțelegerii este în măsură să surprindă configurația felurită a relațiilor ce domnesc aici. Dacă, în cazul acțiunii de a face vizibil prin indicare, se evită restrîngerea trans-situativului la apofanticul teoretic, atunci îmbinarea acestor moduri nu are nimic discutabil. S-ar putea întîmpla însă ca în interiorul trans-situativului să se poată demonstra existența unor incluziuni teoretice [19], punîn-

du-se astfel sub semnul întrebării autonomia dimensiunii ustensilității precum și determinația unidirecțională de la realitatea lucrurilor aflate la îndemînă spre realitatea imediată *(von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit)*. La Heidegger, acest pericol care ar echivala cu o reinstituire a ceea ce tocmai fusese amendat nu există.

Ceea ce dă Heidegger aici este în fond o vastă teorie de articulare a lui „ca". Cu mici excepții [20], calitatea *universală* a lui „ca" rămînînd ascunsă, structura sa este reliefată abia în cadrul reducerii sensului ființei la realitatea imediată. Heidegger vrea să demonstreze caracterul limitat al perspectivei lui „ca" determinat logic, deci a lui „ca" enunțiativ. Pentru ca această determinație logică — în sens restrîns — să nu fie echivalată cu determinația însăși, el renunță de cele mai multe ori, atunci cînd determină *logosul* în sensul cel mai larg, la formula „ca", ceea ce nu înseamnă însă că momentele necesare ale determinației non-enunțiativului ar putea fi gîndite fără structura lui „ca" ; numai că această structură a lui „ca" este calitativ diferită de aceea a orizontului enunțului. În total se pot identifica trei nivele de postulare ale lui „ca" : unul aparținînd enunțului sau realității imediate, altul aparținînd realității lucrurilor aflate la îndemînă, și un al treilea situat înăuntrul unei teorii a determinației care le precede pe celelalte ; acesteia îi revine sarcina de-a face sesizabilă excluderea primelor două dimensiuni ale lui „ca" menționate anterior din ideea de obiectualitate, din independența ființei determinate ca *transcendens ;* iar o altă sarcină care-i revine este aceea de-a explica relațiile dintre determinație în ordinea realității imediate pe de o parte, și în ordinea realității lucrurilor aflate la îndemînă pe de altă parte, în raport cu ideea de determinație. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că determinarea interdimensională a raportului nu poate să-și atingă niciînd obiectivul limitîndu-se la cele două dimensiuni. În ce mod și cît de detaliat o asemenea teorie a determinației preeminente intră în atenția lui Heidegger este însă o cu totul altă problemă.

Articularea lui „ca" este echivalentă cu specificarea a ceea ce este adevărat. „A fi adevărat" înseamnă, în sensul cel mai larg, „a fi dezvăluit", „a fi neascuns" [21] și nu se referă nicidecum doar la dezvăluirea realizată la nivelul judecății. Chiar și Aristotel, care a inițiat această prevalență a enunțului, a rămas receptiv la alte forme ale adevărului. Se pune problema recîștigării acestei bogății pe care conceptul de adevăr o poartă în sine. În sens grecesc, este adevărată, înainte de toate, „simpla sesizare sensibilă a ceva" [22] — *aisthesis*. Dacă *aisthesis* se orientează asupra ființării care-i este accesibilă, atunci ea se situează în adevăr, este descoperitoare. O mediere prin funcția judecății nu este necesară. Adevărul sau eroarea depind doar de instituirea relației cu ființa, respectiv de ratarea unei asemenea relații. Ceea ce este ființare urmează să fie sesizat, să fie scos din starea de disimulare. „Simpla acțiune de a face vizibil" [23] nu trebuie identificată cu o naivă spontaneitate. Spontaneitatea privirii, despre care este vorba aici, a înțelegerii adecvate a ființei, care intervine la sfîrșit — și totuși nu numai la sfîrșit — nu se poate lipsi de operații mediatoare, la fel ca la Husserl (e drept însă că Heidegger atribuie permanență însușirii de performanță cognitivă dată). E adevărat că fenomenologia trebuie să facă perceptibil „tot ceea ce *nu* se manifestă în primă instanță, tot ceea ce, în raport cu ce se manifestă în primă instanță, rămîne *ascuns* [24]; ea trebuie să deschidă noi dimensiuni ale înțelegerii; dar noul dobîndit astfel nu este lipsit de relații cu realitatea care se impune conștiinței cu nemijlocirea acelor lucruri-ce-au-fost-înțelese-dintotdeauna. Heidegger nu se mulțumește cu simpla semnalare a acestui raport de interdependență. El construiește o relație de constituire între „tot ce se manifestă în primă instanță" și viziunea nemijlocită asupra ființării aparținînd acestuia. Ființa ființării așa cum este înțeleasă în mod curent și ființa ființării descoperită fenomenologic nu sînt separate printr-un hiatus, ci se încadrează într-un continuu de modalități de constituire, cu singura deosebire esențială că fenomenului i se atri-

buie calitatea de termen ultim : el este un constituent neconstituit, în timp ce înțelegerea curentă a ființei este atît constituită cît și constitutivă. Considerării fenomenologice îi revine sarcina de-a evidenția dualitatea acelor momente ale înțelegerii curente prin recursul la domeniul fenomenal. Din acest punct de vedere, ea trebuie apreciată drept activitate de reflecție ; privită astfel, ea aparține efortului specific filozofiei transcendentale. Cu toate acestea, deosebirile nu trebuiesc trecute cu vederea. Dezvăluirea performanțelor cognitive de constituire în întrepătrunderea lor este concepută de Heidegger tocmai ca o de-formalizare ; ego-ul care înțelege ființa și cel concret-istoric coincid, fapt care nu rămîne fără repercusiuni asupra conceptului de constituire. Acesta cuprinde nu numai direcții ideale de performanță cognitivă, ci, împreună cu acestea, și subiectivitatea concretă ca parte constitutivă în configurația acestei performanțe. Față de fenomenologia transcendentală, obiectivul lui Heidegger înseamnă deci o complicare substanțială a sarcinii propuse. În felul acesta devine inteligibil și patosul subiacent al fenomenologiei sale. A relua cu emfază problema ființei ființării, în condițiile în care opera lui Husserl era încheiată, poate să pară o întreprindere absurdă. Dacă avem însă în vedere locul secundar pe care Heidegger îl acordă înțelegerii formal-nonistorice a ființei, ideea caracterului disimulat al ființei își pierde pe deplin trăsăturile stranii și inactuale. Ființa ființării „poate fi în asemenea măsură ascunsă, încît să fie uitată, iar problema acesteia precum și sensul ei nici să nu se pună". [25] În această problemă, fenomenologia se radicalizează în jurul conceptului de *Dasein* și devine hermeneutică. Conștiința istorică se instalează în reflecția transcendentală care pînă atunci proceda neistoric ; e drept, însă, că nu într-atît încît să elimine filozofia transcendentală în favoarea unei atitudini de gîndire universal istoricizantă, ci tocmai în sensul unei depășiri a istorismului. Conținutul istoric se încadrează filozofiei transcendentale nu ca faptic pur, ci arătîndu-și valoarea tran-

scendentală. Heidegger se concepe pe sine în sensul continuității și radicalizării pe plan fenomenologic :

„Filozofia este ontologie fenomenologică universală, pornind de la hermeneutica *Dasein*-ului, care, fiind o analitică a *existenței*, a fixat capătul firului conducător al oricărei problematici filozofice în locul de unde această problematică *izvorăște* și asupra căruia ea se *repercutează*." [26]

Reflecția fenomenologică nu poate deci să fie completată pur și simplu printr-o teorie corespunzătoare a eu-lui empiric ; ea dobîndește posibilitatea de a structura cu valabilitate absolută plenitudinea de performanțe ale subiectului abia prin includerea potențialității de explicitare a subiectivității concrete. Urmarea acestui fapt este că și în domeniile care apar ca nefăcînd parte în mod expres din hermeneutica *Dasein*-ului se păstrează legătura sistematică cu problematica analizei *Dasein*-ului. Fenomenologia *Dasein*-ului este în acest sens o fenomenologie *universală*. Deoarece *Dasein*-ul este dintotdeauna preocupat de înțelegerea ființei și de explicitarea sensului, fenomenologiei *Dasein*-ului i se deschide posibilitatea de-a surprinde sensul „autentic" [27] al ființei, și anume prin aceea că *Dasein*-ului i se relevă structurile fundamentale ale propriei sale ființe. Prin urmare, sensul autentic al ființei nu devine accesibil printr-o simplă îndepărtare a subiectului, ci printr-o reorientare consecventă asupra ființei ființării de tip ontologic, asupra ființei subiectului [28]. În fenomenologia *Dasein*-ului se scot la lumină dimensiunile hermeneutice constitutive pentru *Dasein*. *Dasein*-ul dispune de posibilitatea fundamentală de a explicita ființa sa capabilă de explicitare. Reflecția asupra acestei posibilități are loc tocmai în hermeneutică. Prin corelarea *Dasein*-ului cu demersul hermeneutic, Heidegger obține baza pentru revelarea sensului „autentic" al ființei, pentru un model în trepte continuu al explicitării. E adevărat însă că această precizare principială a obiectului reflecției nu înseamnă încă incontestabilitatea teoriei structurale elaborate ; în ultimă in-

stanță nu se ajunge decît la o teorie a condițiilor de posibilitate vizînd formarea structurală a unei teorii. În ansamblu, Heidegger construiește două doctrine hermeneutice fundamentale a căror valabilitate ar trebui stabilită separat. Prima s-ar putea numi teza despre imposibilitatea de a transcende, respectiv, de a nega dimensiunea explicitării, cea de a doua întreprinde o explicare — concepută fără îndoială ca transcendentală — a domeniului hermeneutic fundamental. Oricît de stringentă ar părea deducerea celei de a doua doctrine fundamentale din prima, în legătură cu ea trebuie evitată orice decizie prealabilă. Dar în ce sens se poate vorbi totodată de o structură a primei doctrine fundamentale este o altă întrebare asupra căreia nu se va insista aici. Heidegger exprimă această doctrină fundamentală după cum urmează :

„λόγος -ul fenomenologiei *Dasein*-ului are caracterul de ερμηνευειν, prin care înțelegerii ființei ce aparține *Dasein*-ului *i se aduce la cunoștință* sensul autentic al ființei și structurile fundamentale ale propriei sale ființe. Fenomenologia *Dasein*-ului este *hermeneutică* în sensul originar al cuvîntului, este, adică activitate de explicitare".[29]

După prezentarea punctului de pornire heideggerian, apare indiscutabil faptul că, tocmai din cauza suspendării conceptului neistoric de rațiune, i se atribuie timpului *istoric* o pondere pe care Heidegger, în ultimă instanță, nici nu voia să i-o acorde. O consecință a acestei unilateralizări existente în *Ființă și timp* este lipsa aproape totală a raportării la ceea ce se întîmplă în științele naturii, datorită faptului că ele se refuză explicației pe linia istoricității. Nu se pune problema că ele ar fi *de facto* total lipsite de componenta istorică, dar raportul lor față de istorie, unul incontestabil, nu coincide pur și simplu cu conceptul de istoricitate elaborat de Heidegger. Avîndu-se în vedere ceea ce se spune în *Ființă și timp* despre acest concept, raportarea lui Heidegger la latura istorică a științelor naturii este insesizabilă.

Prin aceasta este favorizată poziția aparte pe care o ocupă științele spiritului. Conceptul de istoricitate la Heidegger rămîne încă prea strîns legat de ceea ce el trebuie să combată. Determinarea istoricității în opoziție cu desfășurarea, orientată neistoric, a ființei nu ajunge încă la înălțimea de care este capabilă și care îi este necesară ; cu toate acestea, ea este astfel concepută încît să-și mențină deschis accesul la o asemenea determinare finală, ba chiar să-l și pregătească. Ceea ce reușește Heidegger este să realizeze demnitatea transcendentală a istoricității ; e vorba de o calitate care posedă funcție constitutivă pentru identificarea conținutului istoric. Prin urmare, conținutul istoric este eliberat din presupusa facticitate pură și recunoscut ca problemă, adică, ca necesitînd o întemeiere. Numai prin parcurgerea unui orizont transcendental, facticul istoric dobîndește posibilitatea accesului la ființă. Hermeneuticii îi revine sarcina de a elabora „istoricitatea *Dasein*-ului din punct de vedere ontologic", respectiv ca fiind „condiția ontică a posibilității istoriei". [30] Caracterul istoric și reflecția istorică sînt aduse în contextul transcendental și abia prin aceasta devin determinabile. Datorită faptului că atît caracterul istoric cît și gîndirea orientată asupra lui sînt centrate pe conceptul realității determinate a *Dasein*-ului, momentele istoricității, care în ultimă instanță sînt legate de acest concept, dar își păstrează totuși o independență relativă, ies din cîmpul vizual. Istoricitatea determinantă și cea determinată a *Dasein*-ului nu sînt delimitate față de istoricitatea determinată a ceea ce cade în afara *Dasein*-ului. Demersul teoretic s-ar încheia abia atunci cînd istoricitatea *determinată* a *Dasein*-ului și istoricitatea *raportată* la *Dasein* ar fi concepute drept funcții diferențiate ale unei istoricități *determinante* aparținînd *Dasein*-ului. Reducerea problematicii operată de Heidegger se manifestă prin faptul că el pune în discuție istoricitatea determinantă a *Dasein*-ului doar în direcția istoricității determinate a *Dasein*-ului. Realizarea extraordinară a lui Heidegger constă în conștientizarea

necesității unui recurs la o teorie a istoricității determinante a *Dasein*-ului în vederea elaborării unei teorii a istoricității determinate a acestuia. Este incontestabil că o asemenea teorie a istoricității determinante a *Dasein*-ului nu poate să reușească pe deplin din cauza bazei de pornire limitate (în speță istoricitatea determinată a *Dasein*-ului), dar tot atît de corectă este observația că ea este capabilă în principiu să includă istoricitatea raportată la *Dasein,* neglijată de obicei, și, împreună cu ea, domeniul științelor naturii. Judecînd astfel, găsim în *Ființă și timp* punctele de pornire pentru o teorie cuprinzătoare a istoricității care lasă cîmp liber determinării acelei realități desemnată de obicei drept neistoricitate și supraistoricitate, adică istoricului raportat la *Dasein.* Căci, după Heidegger, este în afara oricărei îndoieli că atît neistoricul cît și supraistoricul se află în relații bine determinate cu conceptul de *Dasein,* și anume, în relații care garantează prin raportarea la *Dasein* instituirea lor *ca independente* de *Dasein.* Astfel poziția centrală pe care o deține *Dasein*-ul se menține și în reflecția asupra aspectelor independente față de *Dasein.* Corelația dintre validitate și monadicitate nu este abandonată de către Heidegger. Tocmai acest punct a fost supus unei critici aprinse ; Karl Löwith a fost probabil cel care i-a conferit expresia cea mai firească și cea mai profundă.[31]

2. ÎNȚELEGEREA CA PROIECȚIE A POSIBILITĂȚILOR FIINȚEI

În analiza structurilor fundamentale ale *Dasein*-ului, istoricitatea este corelată cu capacitatea de explicitare. Înțelegerea este o determinație fundamentală a ființei proprie *Dasein*-ului. Ea nu constituie deci o modalitate de cunoaștere în rînd cu altele, cu explicarea de pildă. Deosebirea dintre înțelegere și explicare, așa cum a fost concepută la nivelul teoriei științei, își are condițiile de posibilitate în înțelegerea primară : sub acest aspect,

hermeneutica lui Heidegger vizează o dimensiune premergătoare diferențierilor operate în cadrul teoriei științei, și abia pornind de la această dimensiune se poate explica existența unor modalități de înțelegere atît de deosebite. Acolo unde Dilthey propunea două poziții teoretice fundamentale, Heidegger pune problema orizontului transcendental care face posibil asemenea poziții fundamentale. În timp ce explicarea structurilor fundamentale nu este nimic altceva decît prezentarea totalității condițiilor de constituire, înțelegerea, care este constitutivă pentru *Dasein,* are întotdeauna o coloratură afectivă *(gestimmt).*[32] În conformitate cu orientarea transcendentală, care pentru Heidegger este decisivă, nu poate fi vorba de o determinare *psihologică,* ci doar de un complex de condiții vizînd o determinare de ordin psihic și psihologic. Heidegger desemnează înțelegerea drept proiectare a posibilităților ființei în rețeaua de corelații centrată pe conceptul de *Dasein:* „Prin înțelegere, *Dasein*-ul își proiectează propria sa ființă asupra unor posibilități".[33] Înțelegere înseamnă deci posibilitatea proprie *Dasein*-ului de a-și proiecta posibilități. În această capacitate fundamentală de proiectare își găsește expresie universalitatea gîndirii, putința-de-a-gîndi-totul. *Dasein*-ul nu este ceva existent obiectual, la care vine să se adauge proiectarea de posibilități; ca urmare a modului său fundamental de a se situa-în-posibilitate, el poate face uz de posibilitate pentru a determina raportările la obiect care-i sînt proprii. *Dasein*-ul „este în mod originar a-fi-în-posibilitate".[34] *Dasein*-ul este ființa care înțelege, care explorează lumea. Decisiv în acest caz este următorul fapt: conceptul de posibilitate folosit aici nu primește o interpretare pur logică, nici una care se orientează după realitatea imediată; aceste două posibilități nu sînt decît derivate ale posibilității concepute aici în calitate de existențial *(als Existenzial).* Prin faptul că *Dasein*-ul este preocupat de propria sa posibilitate de a fi, prin faptul că el există în vederea sa însuși, el își explorează propriile sale semnificații. Înțelegerea este o înțelegere a acestui a-fi-în-vederea a *Dasein*-ului

(Umwillen des Daseins); o relație prelogică a *Dasein*-ului cu sine însuși este o condiție constitutivă pentru explorarea unor seturi de semnificații. În această raportare-la-sine-însuși a *Dasein*-ului se află — cu toată infinitatea de principiu a putinței de a fi — finitudinea dependenței de anumite posibilități. Ca existențial, posibilitatea se află într-o relație dublă atît față de infinit, cît și față de finit, și anume în sensul că raportarea la infinitate pe baza acestui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume *(Worumwillen)* propriu *Dasein*-ului, nu se poate realiza decît în chip finit. Și tocmai această finitudine în infinitate este concepută de Heidegger drept dispoziție afectivă *(Gestimmtsein)* sau sentiment al situării *(Befindlichkeit)*. Analitica *Dasein*-ului întreprinsă de Heidegger caută, deci, să stabilească — prin intermediul acestei proprietăți structurale care este raportarea-la-sine-însăși — o legătură indisolubilă între faptul de a fi în principiu liber în vederea unor infinite posibilități de existență și ideea finitudinii unor asemenea posibilități. Merită remarcat aici că momentul finitudinii nu i se atribuie în mod eronat determinării individual-factice, pentru că în felul acesta facticitatea ar fi pervertită în realitate imediată. Heidegger intenționează însă să evidențieze tocmai valoarea de principiu a facticității: facticitatea cu rang de principiu este reclamată de conceptul infinitelor posibilități ale ființei, în sensul că acestea sînt relevate tocmai ca posibilități ale *ființei* numai în raportarea la o ființă a cărei trăsătură definitorie este de a fi în vederea ei însăși. Determinarea ca posibilitate a ființei nu dă roade decît prin includerea acestui a-fi-în-vederea, care îi conferă finitudine. Ideea *determinării* întru posibilitate a ființei presupune posibilitatea de a putea determina totul (universalitate); ideea faptului de a fi determinat reclamă o sumă de funcții de reducere a infinității (facticitate). Iar determinarea precum și faptul de a fi determinat se presupun reciproc. De aceea a interpreta pragmatic faptul de a-fi-în-vederea-proprieiexistențe ar fi total greșit. Ceea ce urmărește Heidegger în ultimă instanță se poate rezuma cel mai bine ca ex-

plicare a ideii de determinație. Atunci devine inteligibil totodată în ce măsură această sarcină, în totalitatea ei, se prezintă drept hermeneutică.

Abia pe fundamentul unei asemenea explicații transcendentale pot fi efectuate determinări factice de tip individual și colectiv. Ele sînt prin urmare derivate din dimensiunea proprie analiticii *Dasein*-ului. Iar dacă prin intermediul lor s-ar încerca articularea conceptului de *Dasein*, atunci caracterul derivat al acestuia ar fi escamotat. Situația este însă complicată acum prin aceea că facticitatea cu rang de principiu, care dădea expresie ideii de finitudine, nu se situează de sine stătător deasupra sferei facticului, ci se află cu ea în corelație constitutivă. Ce e drept, nu se poate contesta că determinarea facticului este posibilă pe baza corelației reciproce dintre universalitate și facticitate. Dar această dependență reciprocă dintre dimensiunea principiului și cea a faptului nu epuizează raporturile de dependență care domină aici. Facticul, calificat drept derivat, se înalță de asemenea în orizontul transcendental; e adevărat că nu orice factic, ci facticul de excepție, și anume acela care la rîndul său este condiție de posibilitate pentru funcțiile care conferă finitudine. Limba și corporalitatea ar aparține acestuia. Luarea în considerare a subiectivității concrete, așa cum o are Heidegger în vedere, se dovedește prin urmare a fi o necesitate : pentru că numai în felul acesta se poate înțelege posibilitatea diferențierii pe planul transcendental. Ideea de finitudine folosită acolo se întemeiază în facticul corporal. Gîndul că orizontul conceptual și-ar fi suficient sieși este astfel definitiv abandonat. Sarcina implicată în conceptul de facticitate, sarcină care constă în determinarea raportului existent între valența de a fi principiu și a fi factic înseamnă deci o vehementă radicalizare a problemei în două direcții : trebuiau arătate valoarea de principiu a facticului, pînă acum trecută sub tăcere, și imposibilitatea de a duce pînă la capăt reflecția asupra principiului. Ceea ce în dezvoltarea istoriei spiritului căpăta aspectul unor direcții autarkice de gîndire — filozofia transcendentală

pe de o parte, pozitivismul pe de alta — trebuia adus la recunoaşterea dependenţei reciproce.

Dasein-ul este „posibilitate sub forma derelicţiei“ [35], iar universalitatea şi facticitatea îi sînt proprii. Deoarece conceptul de facticitate cuprinde atît valoarea de principiu cît şi facticul legat de aceasta, Heidegger îşi creează posibilitatea de a descrie în detaliu domeniul facticului pe diferitele sale trepte de concretețe ; în pofida primei impresii, analiza nu coboară totuşi la nivelul unei simple descrieri psihologizante. Aspectul de a-face-posibil, aspectul putinţei de a fi, care precede realitatea imediată, rămîne în permanenţă călăuzitor. Numai în măsura în care facticul este constitutiv în acest sens, el poate fi luat în dezbatere ; adică numai în măsura în care facticul în determinarea sa ca factic (deci şi în condiţiile includerii fragmentelor naturale de determinare) poate să-şi demonstreze rangul de principiu ; acest rang se manifestă prin necesitatea folosirii lui în calitatea de condiţie de posibilitate a unor performanţe de determinare. Ca rezultat al unei asemenea performanţe de determinare poate fi privită, potrivit lui Heidegger, determinarea în sensul realităţii imediate. Tocmai din cauza valenţei care face posibile diferite forme de determinare, facticitatea nu trebuie privită — pornind de la un rezultat specific de determinare — ca realitate imediată. În toate analizele pe care Heidegger le întreprinde asupra facticităţii trebuie deci să rămînă prezentă calitatea de principiu a facticului discutat. O mare parte din efectul pe care Heidegger îl are în domeniul ştiinţelor spiritului poate fi lesne explicat printr-o uşuratecă escamotare tocmai a acestei fundamentale valenţe de principiu proprie facticului.

Posibilitatea esenţială oferită *Dasein*-ului „de a fi liber *pentru* putinţa inalienabilă de a fi“ [36] combină ideea valenţei principiului cu aceea a facticului. Capacitatea universală de proiectare specifică subiectului concret se manifestă în raport cu posibilităţile fiinţei ; iar posibilitatea sesizării *propriei* putinţe de a fi este fundată în particularizarea inerentă facticului. În acest context tre-

buie remarcat că Heidegger atribuie facticului diferite funcţii de particularizare care se deosebesc atît în direcţie orizontală cît şi în direcţie verticală. Pe lîngă capacitatea de determinare — proprie subiectului factic — care face cu putinţă determinaţia, se iveşte astfel şi ocazia de a selecta posibilităţi ale fiinţei, legate, în altă manieră, de concretitudinea subiectului. În configuraţia subiectivităţii concrete există şi alte momente, care se manifestă în aşa fel încît o amplificare a concreteţei se exprimă în acte de selecţie. Aspectul de reducere a infinităţii, implicat în acel sentiment al situării *(Befindlichkeit)*, trebuie analizat funcţional în acelaşi mod. Abia în cadrul unei asemenea diferenţieri faptul de a fi propria ta influenţă *(das Sich-überantwortet-Sein)* poate fi înţeleasă ca ultimă treaptă a concretitudinii.

„Ca explorare, înţelegerea se referă întotdeauna la întreaga situaţie fundamentală de-a-fi-în-lume. Acest a-fi-în, ca putinţă de a fi, este de fiecare dată o putinţă de-a-fi-în-lume. Această situaţie ca semnificaţie posibilă nu este explorată doar ca lume, ci descătuşarea intramundanului eliberează această fiinţare în vederea posibilităţilor *sale*. Realitatea lucrurilor aflate la îndemînă se revelă ca atare în *capacitatea* sa de a servi, de a fi utilizată, de a fi dăunătoare. Finalitatea globală se dezvăluie ca totalitate categorială a unei *posibilităţi* de corelare a ceea-ce-este-la-îndemînă." [37]

În om, fiinţarea se revelă în fiinţa sa ; *Dasein*-ul este întotdeauna a-fi-în-preajma *(Sein-bei)* ; *Dasein*-ul este fiinţarea devenită de excepţie prin înţelegerea de netăgăduit a fiinţei ; *Dasein*-ul există în măsura în care el se depăşeşte pe sine. Astfel, Heidegger se distanţează de toate teoriile care pînă la urmă rămîn prinse în dualitatea subiect-obiect. Opoziţia dintre subiect şi obiect este definită drept rezultatul unei operaţii a conştiinţei, operaţie care s-a suprapus acelui raport originar existent între *Dasein* şi înţelegerea lumii. Pe baza unei asemenea abordări transcendentale nu este admis să se identifice

conținutul conceptului originar de lume cu totalitatea ființării. Ceea ce conceptul de ființare implică la nivelul în-sinelui *(An-sich)* său rămîne racordat la capacitatea de proiectare proprie *Dasein*-ului. Eficiența în-sinelui devine vizibilă în constituirea diferitelor orizonturi ale înțelegerii, orizonturi în care acest în-sine singular cu caracter obiectual poate apărea. În-sinele care poate fi descoperit în fiecare orizont în parte, în speță multitudinea de determinări obiectuale, are un în-sine premergător în proiectarea de posibilități ale ființei, constitutivă pentru *Dasein*.

Înțelegerea ființei implicată în conceptul de *Dasein* este desemnată de Heidegger drept a-fi-în-lume. A-fi-în-lume este o „situație fundamentală a *Dasein*-ului" [38], ceea ce înseamnă că angajarea omului într-un raport de înțelegere cu ființarea sau faptul de a nu se situa în lume și de a nu înțelege nu depind de bunul lui plac. E drept că rămîne la aprecierea omului să-și aleagă o realitate particulară sau alta drept obiect; omul este de asemenea liber să parcurgă diferite orizonturi ale înțelegerii, dar îi este interzis să se situeze în afara relațiilor cu sensul, respectiv cu ființa. Trecerea de la un orizont al înțelegerii la altul și de la o obiectualitate la alta se bazează pe situația fundamentală a *Dasein*-ului de a fi capabil să înțeleagă ființa. Fenomenul trecerii evidențiază măsura în care o anume raportare la lume și obiect nu numai că nu contrazice posibilitatea principială de a putea gîndi totul, dar îi datorează chiar putința de a fi realizată. Universalitatea gîndirii face cu putință atît trecerea dintr-un orizont al înțelegerii în altul, cît și determinarea fiecărei relații cu ființa. În dimensiunea gîndirii, facticitatea nu se poate lipsi de universalitate. Heidegger are în vedere omniprezența universalității atunci cînd spune: „Înțelegerea vizează (...) întotdeauna situația fundamentală a lui a-fi-în-lume *în totalitatea* ei" [39]; iar ultima raportare a particularului studiat la specificitatea unui orizont al înțelegerii se efectuează atunci cînd „eliberarea intramundanului" este indisolubil legată de „posibilitățile *sale*" [40]. Universalitatea, specificitatea orizon-

tului şi particularitatea a ceea ce este imanent dimensiunilor formează deci în mod necesar un tot, şi anume în aşa fel încît un element care este el însuşi un particular, în speţă *Dasein*-ul, asigură acestei tripartiţii fundamentul fiinţei ; astfel se conturează în conceptul particularului primele posibilităţi de diferenţiere. Categoriile proprii orizontului lucrurilor care se află la îndemînă *(Zuhandenheit)* — adică capacitatea de a servi, de a fi utilizat, de a fi dăunător — permit determinarea unui obiect drept folositor, utilizabil sau inutil ; ele sînt, cu alte cuvinte, condiţii de posibilitate. Pe de altă parte, nu numai *sînt*, ci şi *au* asemenea condiţii de posibilitate. Finalitatea ca fiinţă a ceea ce se află la îndemînă nu poate fi determinată decît cu condiţia surprinderii finalităţii *globale*. Heidegger nu se opreşte însă la această finalitate globală ; el caută dimpotrivă posibilitatea globalităţii care face cu putinţă : de ce este înţeleasă fiinţarea abia atunci cînd este raportată la specificitatea orizontului său de înţelegere ?

„Finalitatea globală se dezvăluie ca totalitate categorială a unei *posibilităţi* de corelare a ceea ce este la îndemînă." [41]

Aceeaşi întrebare poate fi pusă în legătură cu fiecare orizont în parte. Interdependenţa legică a fenomenelor, natura ca sumă de legi pot fi concepute abia atunci cînd sînt luate ca punct de plecare alte modalităţi de explorare. Proiectarea unei totalităţi nomologice specifică unui domeniu de obiecte se bazează pe convingerea că prin recurgerea la condiţiile posibilităţii — ele se prezintă aici ca un context de enunţuri legice — fiinţarea nemijlocit prezentă este înţeleasă în fiinţa sa. În domeniul realităţii lucrurilor aflate la îndemînă *(das Zuhandene)*, precum şi în cel al realităţii imediate *(das Vorhandene)*, gîndirea se crede ajunsă la ţel în măsura în care nivelul specificităţii orizontului în calitate de condiţie de posibilitate a fost atins. În virtutea cărui fapt i se atribuie categoriei de posibilitate o asemenea valoare ?

Iată de ce întrebarea centrală a hermeneuticii trebuie să fie următoarea :

„Cum se face că înțelegerea, potrivit tuturor dimensiunilor esențiale a ceea ce ea poate explora, trimite întotdeauna la posibilități " [42]

Pentru că înțelegerea are caracter de proiectare, pentru că *Dasein*-ul nu poate exista decît în proiectarea de posibilități ale ființei, iar în interiorul posibilităților ființei trebuie distinse două domenii diferite care însă în fond sînt legate între ele. În explorarea semnificației mundane la nivelul principiului, înțelegerea explorează diferite dimensiuni ale semnificației ; în ele, celălalt *(das Andere)* poate dobîndi concretețe ca termen opus determinat obiectual și poate fi întîlnit ca obiect, respectiv, ca o configurație de obiecte avînd calități de un fel sau altul. A-fi-în-preajma-celuilalt cuprins în conceptul de a-fi-în-lume este de fapt întotdeauna o ființă cu o semnificație contextuală, chiar dacă acestui factic îi rămîne posibilitatea de a-și schimba contextul cu altul.

A-fi-în-lume implică valoare de principiu precum și facticitate. Ființa-în-prezență *(das Da-Sein)* se întemeiază atît pe raportarea la capacitatea de constituire a unor orizonturi de semnificație, cît și pe ceea-ce-a-fost-deja-constituit. În sensul acesta, *Dasein*-ul se caracterizează în mod esențial prin proiectarea de semnificație. Oricît de fundamentale ar fi posibilitatea de constituire a unui obiect dotat cu semnificație și acea împlinire a unui orizont de semnificație, capacitatea și realitatea constituirii își află temeiul în relația *Dasein*-ului cu putința lui de a fi, respectiv în acel a-fi-în-vederea-a-lui-însuși. Această structură proprie *Dasein*-ului este cea care face posibil orice obiect dotat cu semnificație. Dacă vom lua deci în considerare mai îndeaproape datul originar al semnificației ca realitate opusă, ca obiectualitate, precum și raportarea originară la putința de a fi, atunci vom descoperi o relație de fundamentare care în limbajul tradițional ar fi caracterizată drept primat al

practicului. Proiectul mundaneității, respectiv al semnificatului teoretic [43] este ancorat în a-fi-în-vederea-a-ceva-anume *(Worumwillen)* propriu *Dasein*-ului, adică în raportarea esențială la posibilitățile practice ale ființei. Proiectarea obiectului semnificant non-activ [44], proiectare caracteristică ființei umane, este fixată pe a-fi-în-vederea-a-ceva-anume în calitatea sa de raportare continuă la posibilități de acționare specifice eului activ. Pe de altă parte, raportarea la posibilități de acționare proprii fiecărui eu nu-și află determinația decît punîndu-se la bază modalități teoretice de determinare. Această dependență nu anulează, firește, raportul de fundamentare amintit. Ce-i drept, Heidegger de cele mai multe ori nu vorbește decît de coexistența celor două domenii de originaritate — înțelegerea „proiectează ființa *Dasein*-ului tot atît de originar asupra propriului său a-fi-în-vederea-a-ceva-anume pe cît asupra semnificației în calitatea ei de mundaneitate specifică lumii care-i corespunde" [45] — însă analitica ființei umane în totalitatea ei reclamă acest tip de determinare a raporturilor la nivelul presupoziției.

Dasein-ul este „aruncat în modul de a fi propriu proiectării" [46]; proiectare, permanenta stare de raportare la semnificații ca realitate opusă *Dasein*-ului și la a-fi-în-vederea-a-ceva-anume este constitutivă pentru ceea ce este esența *Dasein*-ului *(das Da des Daseins)*. Revelarea omului și a lumii semnalată în această esență *(im Da)* se realizează prin funcția de proiectare proprie *Dasein*-ului. Devine limpede că Heidegger vede în actul proiectării constituentul primordial al eului și al non-eului. El reia astfel idei care și-au căpătat expresia lor clasică în idealismul german. În spatele multiplelor dependențe față de în-sinele obiectului domnește o spontaneitate absolută; orice conștiință a eului și a lumii își are în ea suprema sa condiție de posibilitate. Chiar și negarea acestei primordialități a actului de proiectare își află întemeierea în caracterul fundamental al acestui act. În ciuda aparenței, „ființa-aruncată-în-actul-proiectării" nu vrea să exprime nimic altceva decît simpla imposibi-

litate de sustragere — atunci cînd e vorba de înţelegerea eului sau a lumii — de la suprema presupoziţie a proiectării, caz în care, cum dealtfel a arătat deja Kant, pînă şi ceea ce este raportat în mod primar la eu depinde de raportările la lume. Faptul că Heidegger nu este dispus să folosească pur şi simplu teorii de reflectare spontană, înrudite conţinutistic, pentru a explica ceea ce urmăreşte îşi are cauza în efortul de prevenire a unei posibile falsificări a fondului de idei aparţinînd în exclusivitate filozofiei transcendentale. Capacitatea de proiectare care precede orice instituire de obiect este ameninţată, în cadrul unor teorii ale obiectului spontan reflectat, să fie văduvită de sensul ei cel mai intim.

Constatarea că, în combaterea tendinţelor de fixare obiectuală, acelaşi pericol ameninţă din altă direcţie, şi anume dinspre obiectualul-psihic, a fost îndeajuns confirmată de istoria influenţei exercitate de Heidegger. Heidegger nu poate fi înţeles adecvat decît dacă transcendentalitatea actului proiectării rămîne în permanenţă prezentă. Pentru a separa această transcendentalitate de orice îndeletnicire cu ceva deja constituit, el o confruntă cu o modalitate derivată a demersului proiectiv.

„Proiectarea nu are nimic de a face cu comportarea faţă de un plan elaborat în conformitate cu care *Dasein*-ul şi-ar rîndui propria sa fiinţă, ci, tocmai în calitatea sa de *Dasein* el s-a şi proiectat şi rămîne proiectiv atîta vreme cît este. Şi atîta vreme cît este, *Dasein*-ul se înţelege dintotdeauna şi întotdeauna pornind de la posibilităţile sale."[47]

Raportarea constitutivă a *Dasein*-ului la situarea-în-posibilităţi precede orice abordare teoretică a posibilităţilor. Dacă această raportare constitutivă este escamotată în favoarea unei argumentaţii care-şi are firul conducător în ceva constituit la nivelul conţinutului, atunci *Dasein*-ul nu poate concepe nici posibilitatea semnificaţiei în calitatea sa de mundaneitate, nici valoarea de fundamentare a lui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume. Eul şi lumea, deşi se impun ca entităţi, rămîn un mister al cărui

caracter enigmatic nici măcar nu poate fi conştientizat. Relaţia de interdependenţă dintre poziţia transcendentală şi cea conţinutist-obiectuală este inclusă de Heidegger în conceptul său de facticitate care prin îmbinarea celor două aspecte generează o formulare paradoxală.

„La baza modului de a fi, constituit prin existenţialul proiectului, *Dasein*-ul este mereu „mai mult" decît este de fapt, ceea ce s-ar vedea dacă am vrea şi am putea să-l înregistrăm ca realitate imediată în conţinutul său de fiinţă. Însă el nu este niciodată mai mult decît ceea ce este factic, deoarece putinţa de a fi face parte în mod esenţial din facticitatea sa. Dar ca fiinţă în posibilitate *Dasein*-ul nu reprezintă nici mai puţin; aceasta înseamnă că ceea ce el încă ***nu este*** în putinţa sa de a fi *este* din punct de vedere existenţial. Şi numai pentru că fiinţa — aici *(das Sein des Da)* îşi obţine constituirea sa prin înţelegere precum şi prin caracterul acesteia de proiect, şi pentru că ea *este* ceea ce devine, respectiv, ceea ce nu devine, ea poate să spună, înţelegîndu-se pe sine: «devino ceea ce eşti!»" [48]

În proiect sînt prezente deopotrivă celălalt *(das Andere)* ca semnificaţie (mundaneitate) şi a-fi-în-vederea-a-ceva-anume propriu *Dasein*-ului, şi anume în aşa fel încît concretizarea unui conţinut particular al proiectului se sprijină pe actul revelării care transcende constant fiecare conţinut singular. „Revelarea deplină a faptului de a-fi-în-lume" [49] nu are deci în vedere dominarea globală a conţinuturilor particulare, ci doar posibilitatea unei asemenea dominări care constă în raportarea de principiu a *Dasein*-ului la semnificativitate *(Bedeutungshaftigkeit)*; datorită faptului că această semnificativitate se subîmparte în mundaneitate şi în a-fi-în-vederea-a-ceva-anume — în care caz unul dintre momente, chiar dacă are un accent specific doar lui, nu poate fi dat niciodată decît *laolaltă* cu celălalt — *Dasein*-ul dispune de posibilitatea de a-şi orienta înţelegerea fie asupra mundaneităţii, fie asupra lui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume care-i este propriu.

„Înțelegerea *poate* să se orienteze mai întîi spre revelarea lumii: *Dasein*-ul se poate înțelege în primul rînd și cel mai adesea pornind de la propria sa lume. Sau, dimpotrivă, înțelegerea se orientează mai întîi spre a-fi-în-vederea-a-ceva-anume: *Dasein*-ul există ca el însuși. Înțelegerea este fie autentică, adică izvorăște din sinele propriu ca atare, sau neautentică. Acest 'ne-' nu vrea să spună că *Dasein*-ul se desprinde de sinele său și înțelege 'numai' lumea. Lumea face parte din ființa sinelui său în măsura în care acest sine înseamnă a-fi-în-lume. Înțelegerea autentică și cea neautentică deopotrivă *pot* fi fiecare la rîndul său adevărată sau falsă." [50]

Prin evidențierea putinței, Heidegger arată că a întreprinde analiza *Dasein*-ului și a descoperi relațiile constitutive ale posibilității reprezintă o sarcină unică. Înțelegerea este suma posibilităților care sălășluiesc în *Dasein*. Una sau alta dintre posibilitățile concrete ale ființei poate fi sesizată pe baza capacității universale de proiectare, iar aceasta este prezentă în conceptul de *Dasein*. Decizia factică pentru ceva anume este fundamentată în putința de transcendere proprie *Dasein*-ului, în descoperirea principial inepuizabilă a mulțimilor de semnificații. În terminologia tradițională, raportarea la semnificație premergătoare în principiu oricărei revelări concret situative s-ar putea determina drept *formală*. Iar caracterul ei de fundamentare s-ar putea desemna prin cuvîntul *„transcendental"*. Pentru a evita pericolul restricțiilor existente la nivelul istoriei spiritului, pericol legat de folosirea unor termeni tradiționali, Heidegger exprimă într-o manieră foarte simplă interdependența dintre raportarea formală la semnificație și semnificația situativă:

„Deoarece înțelegerea privește deopotrivă deplina revelare a ființei umane ca a-fi-în-lume, deplasarea de sine a înțelegerii reprezintă o modificare existențială a proiectului ca întreg". [51]

Deci în înțelegere se manifestă spontaneitate; înțelegere înseamnă proiectare. Performanțele proiective pot

fi împărțite în fundamentale și în situativ-materiale. Fundamentale sînt revelarea lui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume și — legat de aceasta — descoperirea semnificației mundane în măsura în care fixările de conținut sînt scoase din discuție. Dimensiunea fundamentalului face cu putință raportări concrete la semnificație și anume atît în domeniul lui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume, cît și în cel al mundanului. Și tot ea face cu putință și distanțarea de orice act de concretizare a semnificației. În aceste două direcții ale posibilităților se manifestă caracterul lor fundamental. Raportul dintre dimensiunea formală și cea concret situativă apare la Heidegger astfel :

„Proiectarea înțelegerii are posibilitatea proprie de-a se dezvolta. Dezvoltarea înțelegerii o numim explicitare. Prin ea înțelegerea își însușește comprehensiv obiectul înțelegerii sale. În explicitare, înțelegerea nu devine altceva, ci devine ea însăși. Explicitarea se fundamentează existențial în înțelegere și nicidecum nu se naște înțelegerea din explicitare. Explicitarea nu este luarea la cunoștință a ceea ce a fost înțeles, ci elaborarea posibilităților proiectate în înțelegere." [52]

După cum indică desfășurarea argumentației heideggeriene, perspectivele expuse aici se modifică, și anume în așa fel încît relația înțelegere — explicitare nu mai desemnează raportul dintre condiția de posibilitate și posibilul în sensul teoriei transcendentale. În sfera condițiilor de posibilitate, pe care le-am conceput pur formal, pătrund fragmente de determinare de ordinul conținutului, care nu au valoare originară. În felul acesta, în locul dependenței transcendentale trece simplul raport de preordonare a condiției și a condiționatului, a unei realități mai mult sau mai puțin articulate. Ca atare, relația transcendentală ar trebui concepută ca produs final al unei dematerializări continue și, în această măsură, conceptul de înțelegere ar acoperi acest continuu și ar cuprinde deci presupoziția originară (adică formalul), precum și presupoziția derivată, incluzînd totodată și corelatele lor. Observația că extensiunea conceptului

de înțelegere creează pericolul unor confuzii argumentative, de exemplu că unele analize psihologizante ar putea să aibă pretenția de a fi validate pe planul filozofiei transcendentale, nu se poate respinge prea ușor. Aceste dezavantaje nu pot fi evitate decît prin decizia, în fiecare caz în parte, cu privire la momentele de determinare cuprinse în conceptul de condiție.

Ceea ce am spus despre raportul dintre înțelegere și explicitare este valabil *mutatis mutandis* și pentru raportul dintre explicitare și enunț; el trebuie, la rîndul lui, determinat ca relație de condiționare, și anume ca una care pentru a se putea constitui cere să fie racordată la dimensiunea originară a înțelegerii. Vom mai reveni asupra acestei probleme. Însă aici e cazul să subliniem că Heidegger distinge trei momente ale conceptului de înțelegere, pe care le așază într-un raport de reciprocă fundamentare, și anume, *dimensiunea originară a înțelegerii,* respectiv înțelegerea în sens mai restrîns, *explicitarea* ca dezvoltare a înțelegerii și *enunțul,* orientat spre simpla realitate imediată.

În această teorie a fundamentării se ascunde atitudinea critică la adresa îngustării filozofice și post-filozofice a conceptului de adevăr, caracteristică pentru istoria occidentală a spiritului. Dominația adevărului de tip enunțiativ este demascată în continuarea unor abordări husserliene *(„Lebenswelt")* ca o prejudecată lipsită de temei. Ceea ce poate fi considerat ca adevăr era atît de limpede pentru tradiție încît nici măcar nu și-a pus problema contextului prin care se întemeiază conceptul de adevăr; ei i-a rămas cu desăvîrșire străin în ce măsură la baza unui asemenea mod de a vedea lucrurile se află o *decizie* dictată istoric, respectiv un act al spiritului. Ceea ce urmărește Heidegger este destrucția unei atitudini de conștiință devenită dominatoare și care se caracterizează prin eludarea condițiilor constitutive ale realității imediate. Realitatea imediată, în calitate de corelat al adevărului de tip enunțiativ, nu este niciodată doar „pură" realitate imediată; ea rămîne în mod necesar legată de concretizări specifice ale faptului-de-

a-fi-în-lume, ale acestei îmbinări premergătoare a trăirii și a non-trăirii ; în sensul că non-trăirea, fie că apare în condiția trăirii (organism), fie în afara acestei condiții, poate să fie dată ca factic pur, situație în care acest factic, independent de condiția trăirii, poate dobîndi *în* trăire independența sa radicală. „Filozofia transcendentală trebuie să conceapă non-conștiința (conștiința obiectului ca non-obiect) ca performanță a conștiinței" [53] — se spune succint la Wolfgang Cramer, care se întîlnește cu Heidegger în ceea ce privește punerea problemei, chiar dacă ei nu converg în rezolvarea acesteia. În concordanță cu cele spuse aici, s-ar putea păstra demnitatea facticului realității imediate fără a renunța la ceea ce este specific pentru performanța conștiinței ; numai o asemenea dialectică este în măsură să satisfacă conceptul de-a-fi-în-lume. Vorbirea despre „pura" realitate imediată trece sub tăcere tocmai această interdependență dialectică în favoarea unei pure independențe ontice. Nici de partea obiectului subzistent, nici de partea enunțului, care-i corespunde, condițiile posibilității de determinare corespunzătoare nu trebuiesc ignorate. Ceea ce este valabil pentru realitatea imediată este valabil în aceeași măsură pentru realitatea lucrurilor aflate la îndemînă *(Zuhandenheit)* — o altă concretizare a lui a-fi-în-lume. Ceea-ce-se-află-la-îndemînă și realitatea imediată, explicitarea și enunțul își au propriul lor orizont al adevărului.

În măsura în care Heidegger prezintă adevărul în sensul revelării situative și în sensul stării de revelare, el pune în mod radical sub semnul întrebării absolutizarea tacită a adevărului de tip enunțiativ. Proiectarea de conținut mundan, proiectare care-și are temeiul în a-fi-în-vedere-a-ceva-anume, nu trebuie echivalată cu înțelegerea unui anume conținut mundan ; acel proiect constitutiv pentru ființa umană rămîne într-o poziție premergătoare față de diferitele determinări ale conținutului mundan. Cu toate că în principiu se poate imagina o multitudine de determinări cu conținut mundan, Heidegger se concentrează asupra a două domenii care

în decursul istoriei spiritului au stat în centrul atenției : asupra celui al explicitării și asupra celui al enunțului, și anume în așa fel încît relațiile dintre cele două moduri de concretizare ale conținutului mundan să fie incluse în reflecție. După opinia lui Heidegger, nu se poate determina prin simpla comparare și descriere a celor două sfere care este diferența specifică între cele două domenii ale conținutului mundan. Ce sînt ele și în ce raport se află unul față de celălalt nu se poate clarifica decît prin recursul la conceptul fundamental de conținut mundan *(Welthaltigkeit)* : el nu constituie un *tertium comparationis* în sensul obișnuit, ci pur și simplu punctul suprem de referință pentru tot ce este revelabil în lume.

3. EXPLICITARE : CUNOȘTINȚE PREALABILE *(VORHABE)*, VEDERE PREALABILĂ *(VORSICHT)* ȘI SESIZARE PREALABILĂ *(VORGRIFF)*

În analiza înțelegerii efectuată de Heidegger, orizontul care constituie lumea ca un întreg de semnificații, ca totalitate de raporturi referențiale, dobîndește o evidentă poziție privilegiată. Ceea ce a fost neglijat de-alungul istoriei capătă un loc central. Prin determinarea dimensiunii explicitării sînt date la iveală premisele structurante proprii oricărei înțelegeri. În determinarea valorii exemplare a acelei analize dimensionale a înțelegerii, aș dori să merg mai departe decît Otto Pöggeler.[54] În cazul explicării nu este vorba, după părerea mea, doar de „caracterele formale, care să fie fundamentale pentru orice explicitare“ [55], ci de momente structurale care revin *oricărui* mod de înțelegere, deci atît înțelegerii din cadrul orizontului enunțului (implicînd și posibilitățile sale de modificare), cît și înțelegerii în forma reflexivității, adică înțelegerii modalităților de înțelegere. Înțelegerea în modul enunțului și înțelegerea ca autoreferință se supun în ultimă instanță ace-

lorași condiții de articulare ca și explicitarea comprehensivă, numai că aceste premise se manifestă de fiecare dată altfel în funcție de momentele constitutive ale dimensiunii referențiale. Aici nu putem cerceta probleme care ating un asemenea grad de specificare, oricît ar fi ele de importante pentru aprecierea soliditățiii și a validității teoriei înțelegerii la Heidegger. Mai importantă este observația că dimensiunea ustensilității nu este privită numai sub aspectul lui a-avea-de-a-face-cu din lumea obișnuită a vieții ; preocuparea zilnică, prevăzătoare, devine paradigma structurală pentru îndeletnicirea cu purtători de sens, cu obiectivări ale spiritului. Pentru actualizarea ei, înțelegerea de tip explicativ are nevoie de *cunoștințe prealabile,* de *vedere prealabilă* și de *sesizare prealabilă.* Aceste condiții de posibilitate se află într-un raport de concretizare progresivă. Cunoștințele prealabile trimit la termenul ultim care este semnificația, respectiv la sens, la raportarea vizînd seturi de semnificații, raportare proprie *Dasein*-ului ; cunoștințele prealabile constituie deci o parte componentă a *Dasein*-ului, premisa oricărei situări în această zonă, a oricărei trăiri. Însăși voința de explicitare își află temeiul în cunoștințele prealabile ca stare de revelare a sensului. Realizarea și voința de realizare a explicitării sînt indisolubil legate de preeminența sensului. Această situație fundamentală ar putea fi exprimată astfel : explicitarea este principiu.

Heidegger se referă la conceptul de vedere prealabilă pentru a pune la dispoziția anticipării fundamentale a sensului, așadar, a cunoștințelor prealabile, posibilitatea legării de o situație dată, adică, pentru a dobîndi în principiu posibilitatea realizării. Combinația de concepte care apare aici s-ar putea exprima pe scurt astfel : cunoștințele prealabile, ca expresie a valorii de principiu ce revine trăirii, și vederea prealabilă, ca expresie a dependenței seturilor de semnificații față de realizare. Odată cu ideea de realizare, unele momente de concreteție pătrund în sfera reflecției asupra premiselor ; abia în felul acesta meditația asupra premiselor se ridică la

adevăratul său nivel. Anticiparea sensului, desemnată prin termenul de cunoştinţe prealabile, poate să fie utilă unei teorii a înţelegerii numai dacă reuşeşte să lege în chip sistematic momentele articulării cu caracterul fundamental propriu semnificativităţii *(Bedeutungshaftigkeit)*. Reflectînd asupra implicaţiilor ultime ale vederii prealabile, Heidegger îşi propune să contribuie la structurarea domeniului semnificaţiei. De aceea este esenţial ca o simplă articulare imanentă a dimensiunii sensului să fie respinsă ca insuficientă chiar dacă prima impresie pare s-o confirme. Realitatea care constituie vederea prealabilă ca fiind unul sau altul dintre domeniile semnificaţiei — în condiţia supremă a semnificativităţii — este dependentă de aşezarea *Dasein*-ului într-o anumită situaţie. Subiectivităţii concrete îi revin deci funcţii de structurare în dimensiunea semnificaţiei. Dacă valoarea de articulare amintită ar fi interpretată ca o renunţare la specificitatea calităţilor sensului, acest lucru ar echivala cu o gravă neînţelegere. Dimpotrivă, aici este vorba de o asociere constitutivă a determinaţiei şi specificităţii. Şi anume : în măsura în care există seturi de sens cu o specificitate proprie, ele necesită performanţe determinative ale subiectivităţii concrete. Momentele de concretete ale subiectivităţii sînt condiţia petru *structurarea* dimensiunii semnificaţiei, fără ca diferitele *valori* de semnificaţie, respectiv *moduri* de semnificaţie să poată fi deduse din această dependenţă. Formularea oricărei revendicări de validitate nu poate fi gîndită decît în condiţiile unei presupoziţii care vizează dependenţa şi autonomia modală.

În conceptul de vedere prealabilă coincid, aşa cum reiese din cele arătate, momente de determinare din partea subiectivităţii concrete şi autonomia valorii proprie seturilor de semnificaţii. Dacă se spune îndeobşte că ceva este abordat într-un anume orizont al întrebării, aceasta implică structura dialectică fundamentală a vederii prealabile aşa cum a fost ea discutată mai sus. Heidegger spune concis :

„Explicitarea este fundamentată de fiecare dată într-o *vedere prealabilă* care «decupează» aspectul considerat în cunoașterea prealabilă în vederea unei posibilități de explicitare determinate." [56]

„Posibilitatea de explicitare determinată" devine realizabilă prin coincidența unor momente de concretețe care aparțin subiectivității cît și autonomiei modale. Dependența și independența de eu se combină în cadrul vederii prealabile. Oricît de discutabile ar fi uneori elementele de coloratură psihologică existente în expunerea heideggeriană [57], o asemenea teorie nu este înclinată cîtuși de puțin către subiectivizare. Neînțelegeri sînt posibile și în cazul conceptului de cunoștințe prealabile, și anume atunci cînd învelișul temporal al preeminenței sensului ca ceea-ce-a-fost-înțeles-dintotdeauna [58] este interpretat în perspectiva coordonării temporale.

Cea de-a treia condiție de posibilitate a îndeletnicirii cu *(das Umgehen-mit)* de tip explicativ este, după Heidegger, sesizarea prealabilă. Aceasta se referă la conceptualitatea anticipată care îmi permite și în același timp îmi interzice accesul la regiuni ale ființei. Înțelegerea de tip explicativ este structurată printr-un sistem de categorii corespunzătoare. Categoriile în specificitatea lor pot dobîndi o expresie verbală, dar acest lucru nu este obligatoriu. *Raportarea* lor la limbă este una de principiu, nici mai mult, nici mai puțin. Cunoștințele prealabile ca anticipare de bază a sensului resping aspectul geneticului. În cazul vederii prealabile, n-ar fi dificil să se arate punctele de pornire pentru o interpretare genetică, măcar că, împotriva chiar a textului lui Heidegger, se desemnează prin acest concept mai mult decît simpla latură situativ-genetică. Aspectul geneticului își manifestă însă întreaga eficiență abia în regiunea sesizării prealabile. Capacitatea specifică de dezvăluire și de disimulare proprie ansamblurilor categoriale nu poate fi descoperită decît cu ajutorul puterii de determinare a conținutului istoric.

Ceea ce spune Heidegger despre raportul dintre categorie şi fiinţarea care urmează să fie surprinsă confirmă afinitatea de care am amintit între filozofia vieţii şi filozofia existenţei. Deja Dilthey, pe urmele lui Bergson, a revendicat folosirea unor categorii ale vieţii ca expresie conceptuală a fiinţării în totalitatea ei. Tocmai pentru că intelectul, legat indisolubil de perspectiva obiectului izolat, nu poate surprinde modul de existenţă nonobiectual al vieţii, gîndirea trebuie să se servească de alte categorii, şi anume de acelea care provin din întîlnirea cu viaţa. Sau în cuvintele lui Heidegger :

„Explicitarea poate să extragă conceptualitatea aparţinînd fiinţării care urmează să fie explicitată din însăşi această fiinţare sau s-o constrîngă în concepte, cărora fiinţarea se opune conform modului ei de a fi." [59]

Constatarea nonobiectualităţii vieţii şi a istoriei — această descoperire comună tuturor direcţiilor pe care s-a dezvoltat filozofia vieţii [60] — l-a făcut pe Heidegger să simtă nevoia unor delimitări conceptuale. Orientarea în funcţie de opoziţia „obiectual/nonobiectual" a fost menţinută fără rezerve. Doar conceptul de viaţă nu a putut corespunde intenţiilor heideggeriene deoarece, în ultimă instanţă, el rămînea la nivelul unei diversităţi aditive. Caracterul ateoretic al însumării aditive l-a determinat pe Heidegger să elaboreze analitica *Dasein*-ului. Deci, se remarcă nu numai o înlocuire a vieţii cu *Dasein*-ul, ci o nouă exigenţă faţă de conceptul de teorie. Distincţia operată de Heidegger între categorii şi existenţiali atestă faptul că el se menţine în tradiţia filozofiei vieţii şi, dacă se ia în consideraţie fundamentarea acestei distincţii, atestă de asemenea radicalitatea sa teoretică, tributară filozofiei transcendentale. Distincţia sună astfel :

„Toate explicaţiile care rezultă din analitica *Dasein*-ului sînt obţinute avîndu-se în vedere structura existenţei sale. Deoarece caracterele de fiinţă ale *Dasein*-ului se determină din existen-

ţialitate, noi le numim *existenţiali*. Aceştia trebuiesc net delimitaţi de determinările fiinţei fiinţării diferite de *Dasein* şi pe care noi le numim *categorii*." [61]

Conceptul de categorie întrebuinţat de noi mai sus nu este înzestrat cu această restricţie. Conceptualitate şi categorialitate înseamnă acelaşi lucru. Dependenţa înţelegerii de categorii structurante, adică acelea care fac posibilă determinarea şi posibilitatea adecvării, respectiv a neadecvării parţiale sau totale a conceptului la fiinţarea ce urmează să fie interpretată, este valabilă în aceeaşi măsură pentru domeniul *Dasein*-ului ca şi pentru domeniul fiinţării diferite de *Dasein*. La rîndul ei, hermeneutica *Dasein*-ului care este absolvită de tentaţia unei abordări obiectuale şi care depăşeşte deci în permanenţă vorbirea — prin însăşi natura sa concret-obiectuală — trebuie să se supună criteriului adecvării. Căci teoria concepută în cadrul unui sistem specific de categorii poate să rămînă parţial sau în întregime improprie în raport cu fiinţarea. Sistemul specific de categorii reprezintă o condiţie necesară, dar nu suficientă pentru o înţelegere adecvată. Decizia pentru un anume sistem specific de categorii, pentru existenţiali de exmplu, deci, împotriva categoriilor în sens heideggerian, s-ar putea considera drept adecvare conceptuală primară. Nonobiectualităţii *Dasein*-ului i-ar corespunde deci o conceptualitate specifică ; tocmai în acest sens se obţine adecvarea. Dar astfel, ce-i drept, nu s-a rezolvat încă totul. În cadrul conceptualităţii adecvate pot fi elaborate teorii care servesc mai mult sau mai puţin la dezvăluirea fiinţării ; s-ar putea întîmpla chiar ca, în ciuda adecvării primare, să nu existe nici o posibilitate de dezvăluire. Aşadar, trebuie să distingem în principiu două probleme : cea privind adecvarea primară şi cea privind adecvarea internă. Pentru Heidegger prima problemă este de o importanţă capitală.

Cunoştinţele prealabile, vederea prealabilă şi sesizarea prealabilă sînt momentele de întemeiere ale înţelegerii de tip explicativ. Ele reprezintă premisele pentru

constituirea unui termen opus. Un *factum brutum*, un în-sine nemijlocit nu poate deci să existe. „Simpla" constatare a unui factum, determinarea unui termen opus deci, este dependentă de teorie, orientarea ei fiind dată de diferite anticipări. Orice explicitare este dependentă de o „preconcepție" [62]; această preconcepție poate fi adusă în cîmpul conștiinței, dar ea poate să se mențină tot atît de bine — prin rămînerea în spațiul lucrurilor de la sine înțelese — în afara conștiinței. Întrebarea care se ridică în continuare este dacă pre-structura înțelegerii și structura obținută prin explicitare depind una de alta, dacă anticipările cuprinse în cunoștințele prealabile, în vederea prealabilă și în sesizarea prealabilă reprezintă condiția pentru caracterul anticipativ al explicitării, respectiv pentru obiectualitatea obiectului vizibil în ea. Ceea ce se pune aici în discuție este, așadar, dependența modului obiectual față de momentele structurale ale înțelegerii. Mai sus am încercat să precizăm caracterul anticipativ al explicitării și al enunțului, adică, să arătăm modul de configurare în cadrul ideii de obiectualitate. Anticiparea mundaneității este dependentă de cele trei momente de proiectare amintite; ele reprezintă deci momentele de structurare ale mundaneității însăși, chiar dacă Heidegger le pune în discuție atunci cînd explică orizontul explicitării. În consecință, problematica atinsă aici pare să vizeze modificarea acelei triade în raport cu orizontul înțelegerii, situație în care, dată fiind atitudinea fundamentală a lui Heidegger de transcendere a disocierii subiect/obiect, modalitatea obiectului trebuie avută în vedere odată cu structura proiectării proprie subiectului. Dacă am în vedere felul proiectării sau modul obiectual, aceasta nu e, în ultimă instanță, decît o orientare de accent în cadrul reflecției asupra preeminenței. Tocmai orientarea în raport cu conceptul de preeminență împiedică ca specificitatea orizontului, de exemplu structura lui *ca*, să fie declarată „termen ultim" [63]; chiar dimpotrivă, este necesar să se evidențieze dependența acetei structuri față de performanțe specifice ale *Dasein*-ului.

Această preeminență este denumită de Heidegger „sens".

„Dacă ființarea intraumană este descoperită, adică ajunge la nivelul înțelegerii ca urmare a raportului cu ființa *Dasein*-ului, spunem că această ființare are un *sens*. Însă la drept vorbind, nu sensul este cel înțeles, ci ființarea, respectiv ființa. Sensul este acel ceva în care se menține caracterul inteligibil a ceva." [61]

Sensul este suma tuturor condițiilor care asigură atît *independența* oricărui obiect față de *Dasein*, cît și *raportarea* întregului obiectual la *Dasein*. Sensul este deci, în genere, premisa existenței unui obiect interior sau exterior. Drept urmare, sensul nu poate fi un simplu obiect printre celelalte. Însăși relația care se instituie la nivelul obiectului are drept condiție preeminența sensului. Problema sensului este o problemă sui-generis ; ea interoghează asupra condiției de posibilitate a tuturor actelor de interogare. Ea vizează ceea ce principial nu poate fi negat, în speță determinația. Orice negare continuă să rămînă în condiția sensului ; chiar și aceea care neagă sensul întrebării privitoare la sens. Ceea ce poate fi negat nu este decît „sensul" cutărui sau cutărui lucru înzestrat cu sens, deci semnificația lui în raport cu anumite puncte de orientare, respectiv cu un ansamblu de aspecte și norme, însă niciodată nu poate fi negată condiția obiectuală a sensului. E drept că suma condițiilor pentru instituirea de obiecte poate fi vizată în mod legitim ca obiect, dar nu ca un obiect în rînd cu alte obiecte, și nici pe același plan cu obiectualul, pentru că valoarea sa de fundamentare se opune ; însă poate fi vizată ca obiect deoarece gîndirea este determinată ca putința de a gîndi totul și deoarece ea, legată indisolubil de ceea ce este determinat, poate să actualizeze fundamentul tuturor actelor de determinare. O teorie care are ca obiect conceptul de sens trebuie să se separe de toate celelalte forme de teorie, deoarece ea întemeiază posibilitatea lor. De aceea sublinierea calității obiectuale a sensului nu

spune mare lucru. Absolut totul poate deveni obiect pentru gîndire ; o teorie a sensului se vede însă pusă în fața sarcinii de a demonstra existența obiectuală, existența determinată în calitatea ei de condiție fundamentală a oricărui act de determinare. Funcția de fundamentare a intenționalității trebuie înțeleasă în raport intențional. Teza lui Heidegger, potrivit căreia în ultimă instanță nu sensul este cel înțeles, ci un sens determinat al unui raport obiectual, situează sensul dincolo de necesitatea întemeierii, îi acordă o preeminență a întemeierii, cu alte cuvinte, proclamă sensul drept termen ultim. Nu există nici o modalitate de a trece dincolo de condiția de fundament a sensului. Sensul nu poate fi înțeles, el nu poate fi inclus într-un ansamblu de întemeieri, deoarece el constituie baza tuturor actelor de întemeiere : „Sensul este acel ceva în care se menține caracterul inteligibil a ceva." [65] Necesitatea de a fi luat drept premisă, deci funcția de termen ultim a sensului, este clar subliniată de Heidegger :

„*Conceptul de sens* cuprinde eșafodajul formal a ceea ce aparține în mod necesar acelui lucru care articulează explicitarea comprehensivă." [66]

Explicitarea comprehensivă se mișcă în interiorul dimensiunii sensului, admisă ca premisă dintotdeauna ; sensul, determinația funcționează ca bază a actului de determinare. Heidegger spune cu o expresie intuitivă că sens înseamnă acel lucru *„de la care plecînd ceva devine inteligibil ca ceva"*. [67] Cunoștințele prealabile, vederea prealabilă și sesizarea prealabilă desemnează momentele structurale ale anticipării sensului cu funcția de termen ultim ; ele explică deci ideea de termen ultim al sensului.

Dasein-ul și situarea în orizontul de posibilitate a sensului sînt concepte care desemnează în fond același lucru : „Sensul este un existențial al *Dasein*-ului". [68] Sensul înseamnă realitatea revelată *(Erschlossenheit)* care

aparţine *Dasein*-ului. Fiecare act de revelare în parte depinde de acest constituent al *Dasein*-ului. Calificativul „lipsit de sens" sau „dotat cu sens" se referă la un obiectual particular, dar aceasta nu înseamnă că sensul este „o proprietate care este inerentă fiinţării" [69], o asemenea interpretare ar confunda valoarea de supremă fundamentare cu ceva deja fundamentat. Întrucît sensul şi *Dasein*-ul constituie o corelaţie cu valoare absolută, Heidegger respinge orice topografie a sensului („spaţiu intermediar"); critica evidentă la adresa teoriei sensului elaborată de Rickert are funcţie paradigmatică.

Fiinţarea care este diferită de *Dasein* nu comportă un raport constitutiv cu sensul; ea este un „non-sens" [70]. În măsura în care contravine unui ansamblu determinat de actualizări ale sensului propriu *Dasein*-ului, ea este „contrară sensului" [71], dar nu „lipsită de sens". Pentru că numai „*Dasein*-ul poate fi (...) dotat cu sens sau lipsit de sens". [72] Numai acea fiinţare care se situează în condiţia anticipării sensului poate să ajungă la sensul fiinţei sau să-l rateze. *Dasein*-ul se află în permanenţă expus la criteriul de sens. La Heidegger merg însă mînă în mînă două dimensiuni ale anticipării de sens constitutive pentru *Dasein*. Din punct de vedere formal, s-ar putea diferenţia o direcţie teoretică şi una practică. Cu toate că Heidegger lasă frecvent în suspensie determinarea raportului, nu poate să existe în fond nici o îndoială că a-fi-în-vederea-a-ceva-anume constituie domeniul de fundamentare a proiectării de semnificaţie. Calificarea drept „dotat cu sens" sau „lipsit de sens" nu este posibilă decît în măsura în care se presupune o raportare esenţială la sens; şi acest raport se articulează în interferenţa cu valoare de fundamentare dintre a-fi-în-vederea-a-ceva-anume şi semnificaţie. Întrucît *Dasein*-ul este preocupat de însăşi fiinţa sa, întrucît *Dasein*-ul poate să realizeze sau să rateze sensul său, el dispune de posibilitatea să declare ca fiind lipsit de sens sau dotat cu sens cutare sau cutare lucru pe care-l întîlneşte, dar şi ceea ce nu se raportează nemijlocit la întruparea sensului şi care pe deasupra mai este supus şi unor norme

specifice. Conceptul de sens înglobează, aşadar, o semnificaţie practică şi una teoretică.

Sensul se caracterizează prin valoarea sa de termen ultim. În conceptul de sens, Heidegger reuneşte condiţiile constitutive pentru tot ceea ce înseamnă termen opus *(Gegenständigkeit)*. A căuta condiţiile de întemeiere prin intermediul domeniului de constituire a termenului opus nu are sens, ar fi vorba de o pură autocontrazicere ; o asemenea ambiţie ar corespunde încercării de a explica cauzal libertatea. Dincolo de dimensiunea sensului nu se pot formula întrebări care să aibă vreun sens :

„Sensul fiinţei nu poate fi pus niciodată în opoziţie cu fiinţarea sau cu fiinţa în măsura în care aceasta este «fundamentul» care poartă fiinţarea, deoarece «fundamentul» nu devine accesibil decît în măsura în care are un sens chiar şi atunci cînd acest sens este însuşi abisul lipsei de sens." [73]

4. CERCUL HERMENEUTIC

Cunoştinţele prealabile, vederea prealabilă şi sesizarea prealabilă structurează obiectul spre care se orientează proiectul, adică anticiparea de sens constitutivă pentru *Dasein*. Prin aceste momente dispunem de direcţiile de structurare esenţiale ale înţelegerii. Cu alte cuvinte : avem în ele momentele necesare ale unei teorii fundamentale a înţelegerii sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, o analitică a *Dasein*-ului. Este îndeobşte cunoscut faptul că înţelegerea presupune întotdeauna o anticipare, dar lămurirea prestructurii înţelegerii a rămas cantonată în limitele ştiinţelor particulare de tip istoric-filologic ; în plus, această lămurire era însoţită de conştiinţa de a avea un cusur în comparaţie cu disciplinele „exacte", şi anume acela de a fi indisolubil legată de un punct de vedere. Dependenţa de anticipare a oricărei explicitări din ştiinţele spiritului, dependenţă care se ofe-

rea atît de evident reflecției, este acum explicată de Heidegger prin calitatea proprie *Dasein*-ului de a exista pentru-sine-însuși, cît și prin anticiparea de sens care face posibil *Dasein*-ul. „Structura ontologică circulară“ [74] proprie *Dasein*-ului, adică situarea fermă în dimensiunea sensului, care are funcția de termen ultim, este cauza cercului inerent explicitării filologice. Înțelegerea ulterioară realizată în științele spiritului se datorează — fie că ele știu sau nu acest lucru — relației cu semnificația, implicată în conceptul de *Dasein* ; înțelegerea ulterioară nu poate fi deci concepută decît ca funcție a înțelegerii de sine. Întrucît cercul filologic este fundamentat ca un caz particular în structura circulară de tip ontologic, în principiu, el nu poate fi înlăturat ; a dori suprimarea sa ar însemna să abandonezi calitatea proprie *Dasein*-ului de a exista pentru-sine-însuși :

„însă a considera acest cerc drept vicios și a căuta mijloacele pentru a-l evita, sau măcar a-l «simți» ca o imperfecțiune inevitabilă, reprezintă o înțelegere fundamental greșită a înțelegerii“. [75]

Cercul ontologic și cel filologic sînt cu totul altceva decît acel *circulus vitiosus* de tip logic ; în cazul cercului logic, argumentația obține pe o cale subreptice, adică presupunîndu-l deja, lucrul ce urmează să fie demonstrat. În schimb, științele care se străduiesc să explicite-ze sensul unui text își creează de fiecare dată prin anticiparea unei totalități de sens posibilitatea accesului la detaliu. Atunci însă lucrul pe detaliu devine piatra de încercare a totalității anticipate a sensului ; abia anticiparea totalizatoare creează baza pentru o luare de atitudine, fie de acceptare, fie de respingere, dar ea nu poate fi înțeleasă ca suspendare a acestei decizii. Dacă ea însăși nu s-ar mai supune deciziei, dacă ar refuza să se corecteze prin interpretarea detaliilor sau chiar să se lase concepută cu totul altfel, atunci, într-adevăr, ar exista identitate de structură cu cercul logic. Ar fi greșit dacă, pentru a sesiza specificitatea cercului hermeneutic, argu-

mentația ar porni de la cercul logic. Regretul unor cercetători din științele spiritului de a nu putea elimina unele neclarități își are originea într-o asemenea gîndire. O anumită modalitate a înțelegerii, și anume îndeletnicirea cu realitatea imediată, pătrunde într-un domeniu care aparține în mod esențial felului în care *Dasein*-ul realizează sensul și în care converteşte structurarea imanentă conceptului de anticipare a sensului în concreteţea unei relații obiectuale. Cercul hermeneutic este deci o transformare concretizatoare a structurii circulare de tip ontologic și de aceea nu poate fi niciodată eliminat. Prin aceasta nu se afirmă că în demersul științelor spiritului legile logicii își pierd valabilitatea. A recurge la argumentarea de tip circular își are și aici o rațiune bine determinată, dar se pune totuși problema dacă specificitatea științelor spiritului este înțeleasă satisfăcător atunci cînd este abordată exclusiv din acest punct de vedere metodologic. Felul în care se constituie cercul hermeneutic nu poate fi sesizat din punct de vedere metodologic ; el trebuie explicat prin structura circulară a *Dasein*-ului, prin prestructura înțelegerii, trebuie, în ultimă instanță, — tocmai în vederea unei determinări și evaluări — să fie racordat la *conceptul* de înțelegere, și nu lăsat în seama unui mod al înțelegerii de sine stătător, în speță, acela al prelucrării metodologice. Dacă cercetătorii din științele spiritului doresc să sesizeze demersul lor în mod adecvat, atunci ei trebuie să înțeleagă rațiunea procedeului lor circular pornind de la felul în care *Dasein*-ul realizează sensul. Continua remodelare a totalității de sens anticipate — aceasta este forma în care se întruchipează cercul hermeneutic — nu-și are nicidecum rațiunea în sine însăși, oricît ar fi ea legitimată prin valoarea teoretică a adevărului. „Posibilitatea pozitivă a cunoașterii originare“ [76] nu se realizează numai în atitudinea teoretică fundamentală, adică în corectarea permanentă prin raportarea la obiect, ci abia prin îmbinarea proiectului de sens, care face cu putință *Dasein*-ul, cu explorarea științifică a obiectului. În științele spiritului, cele două direcții coincid, iar în aceasta constă di-

ficultatea unei adecvate înțelegeri de sine ; tocmai din această coincidență izvorăște circularitatea proprie științelor spiritului. Corectarea presupusă a nu fi realizată decît prin raportarea la obiect este fundamentată și în întruchiparea sensului abia revelat ; modificarea și respingerea obținute prin raportarea la obiect provin din calitatea proprie *Dasein*-ului de a-fi-în-vederea-a-ceva-anume *(Worumwillen)*. Așadar, Heidegger nu renunță nicidecum la valoarea teoretică în favoarea unei realizări de sine autarkice. Realizarea de sine pretinde un termen opus, de natură obiectuală, o obiectivitate a orizontului istoric, o realitate generală investită cu sens, deci totodată și instrumentarul teoriei, capabil să instituie asemenea relații, căci o obiectivitate ateoretică ar fi o pură iluzie. Dar dinamica teoriei depinde la rîndul ei de impulsul cuprins în calitatea proprie *Dasein*-ului de a exista pentru-sine-însuși. În modul acesta sînt împăcate cerința realizării sensului și aceea a adecvării la obiect.

„Cercul nu trebuie depreciat calificîndu-l drept *vitiosum* și nici măcar drept un neajuns care trebuie tolerat. În el se ascunde o posibilitate pozitivă a cunoașterii originare, de care, e drept, nu se beneficiază în mod autentic decît atunci cînd explicitarea a sesizat că prima, permanenta și ultima sa sarcină rămîne aceea de a nu accepta niciodată să i se impună dinainte, prin rezolvări arbitrare și noțiuni uzuale, cunoștințele prealabile, vederea prealabilă și sesizarea prealabilă, ci, dimpotrivă, să asigure tema sa științifică printr-o elaborare a rezolvărilor și noțiunilor pornind de la obiectele înseși." [77]

Diferența care se face în mod curent între rigurozitatea științelor naturii și inexactitatea caracteristică disciplinelor istorice este explicată tocmai prin modul diferențiat de raportare propriu *Dasein*-ului ; inexactitatea caracteristică științelor spiritului dezvăluie legătura lor cu proiectarea posibilităților ființei. Doar prin renunțarea la posibilitatea și cerința înțelegerii de sine, inerentă *Dasein*-ului, s-ar putea ca procedeele „inexacte" din punctul de vedere al idealului de cunoaștere propriu

științelor naturii să fie supuse unei metodologii riguroase. Performanța fundamentală a înțelegerii constînd în revelarea posibilităților ființei ar cădea însă atunci în uitare. O judecată asupra modului și a valorii fiecărui demers în cadrul științelor particulare se poate pronunța în principiu numai prin raportarea la ceea ce a fost descoperit înlăuntrul analiticii *Dasein*-ului ; prin urmare, este o greșeală gravă dacă sensul și metoda de lucru din științele spiritului își capătă determinarea pornindu-se de la științele naturii.

„Întrucît înțelegerea este, după sensul său existențial, însăși putința de a fi a *Dasein*-ului, premisele ontologice ale cunoașterii istorice depășesc din principiu ideea rigurozității proprie științelor exacte." [78]

Dat fiind că cercul hermeneutic [79] este expresia raportării existențiale la sine a *Dasein*-ului, iar acesta este sursa oricărei determinări, ar fi mai potrivit ca, pornindu-se de la obiect, să se folosească un alt concept pentru caracterizarea modului propriu *Dasein*-ului de a exista pentru-sine-însuși, deoarece conceptul de cerc își are locul în dimensiunea a ceea ce a fost deja determinat. Ființării, care este preocupată de însăși ființa sa, nu îi este proprie o raportare la sine obiectuală, ci o raportare la sine care face posibil obiectualul.

5. STRUCTURA ENUNȚULUI

Dimensiunea sensului are valoare de termen ultim. Orice act de înțelegere presupune posibilitatea sensului ; în orice act de înțelegere se articulează un sens. Dar și enunțul fundamentat în explicitare are în cadrul dimensiunii sensului funcția de a structura un sens și aceasta în modalitatea judecății. Pentru a evidenția performanța specifică a enunțului, Heidegger dă o triadă de elemente de determinare legate între ele.

„Enunț înseamnă în primul rînd *indicare*." [80] Enunțul nu are capacitatea de a realiza prin proprie putere creatoare relații cu ființarea ; el presupune, dimpotrivă, relația cu ființa, adică el este un mod de-a-fi-în-lume. Pe baza a ceea ce a fost explicitat prin înțelegere, a ceea ce s-a descoperit prin cercetare circumspectă, indicarea funcționează ca anticipare a caracterului ființei în raport cu domeniul enunțului. Indicarea trebuie deci să garanteze legătura enunțului cu ființa. Astfel, indicarea corespunde acelui moment structural al înțelegerii care a fost desemnat drept „cunoștințe prealabile". Deoarece cunoștințele prealabile, vederea prealabilă și sesizarea prealabilă structurează, după cum am văzut, conceptul înțelegerii și nu sînt limitate nicidecum doar la sfera explicitării în raport cu care sînt îndeosebi analizate, lui Heidegger îi revine sarcina să arate transformările specifice ale acelor momente de structurare în diferitele dimensiuni ale înțelegerii. Momentul cunoștințelor prealabile din cadrul enunțului trebuie să satisfacă cerința de a asigura structurarea celorlalte două momente dimensionale. Prin urmare, indicarea nu anticipează numai valoarea de ființă, ci, în plus, și posibilitățile dimensionale de articulare, în așa fel încît ambele să fie anticipate în același timp.

„Enunț înseamnă *predicație*." [81] Predicația desemnează înfăptuirea determinării. O asemenea determinare nu se poate actualiza fără a avea o bază. Enunțul, care are semnificație de determinare, se fundamentează în indicare. Determinarea reclamă pe de o parte o raportare sigură la ființă, pe de altă parte, o orientare, o direcție deci în care se manifestă determinarea determinantului, a enunțătorului. Determinarea necesită o vedere prealabilă. Nu este acceptabil ca enunțul să fie conceput simplist, ca legare a conceptului de subiect cu cel de predicat. În schimb, este important să se descopere premisa tocmai a acestei articulații. Termenul de „predicație" nu desemnează procesul legării, ci condiția posibilității unei asemenea copule. Orientarea vizată prin

vederea prealabilă constituie fundamentul pentru posibilitatea exprimării. Prin orientare i se conferă ființei anticipate în indicare determinația articulării.

„Membrii articulării predicative, subiectul și predicatul, se dezvoltă în cadrul indicării. Nu determinarea este cea care descoperă, ci, în măsura în care este o modalitate de indicare, ea începe prin a *restrînge* vederea asupra ceea ce se arată (...) ca atare cu scopul de a revela *în mod explicit* — printr-o *restrîngere* explicită a privirii — revelatul în determinația sa.“ [82]

Ființarea este deja descoperită ca fiind determinată într-un anume fel atunci cînd prin postularea orientării se realizează diferențierea dintre conceptul subiectului și cel al predicatului. Dealtfel, în analitica constructivă a lui Heidegger nu se vorbește în acest loc decît de subiect și predicat. Conceptualitatea acestor momente este inclusă abia într-o fază ulterioară ; ea este cuprinsă totuși în articularea anunțată aici.

„Enunț înseamnă *comunicare,* ex-spunere.“ [83] Ea depinde în mod necesar de anticiparea unei anume conceptualități. Însăși performanța de articulare a vederii prealabile este legată de funcția de articulare a conceptualului. Fundamentul determinării pre-văzătoare se transformă — sub denumirea de „sesizare prealabilă“ — în obiect al reflecției. Articularea de tip semnificativ, inclusă în conceptul de determinare, poate fi privită sub două aspecte — tocmai de aici provine și disocierea operată de Heidegger —, cel al actului determinării și cel al fundamentării conceptuale. Conceptualitatea nu trebuie identificată cu limba, ea se situează *înaintea* articulării prin intermediul limbii. Limba este forma de manifestare a conceptualității. În anticiparea conceptului, succesiunea de modificări ale lui a-fi-în-lume, cuprinsă în triada menționată, își dobîndește forma sa cea mai concretă. În cadrul rangului de termen ultim pe care-l deține sensul, domnesc deci diferențe de fundamentare bine determinate, deosebiri ale funcției de rang suprem .Funcția care revine conceptualității este aceea de a asigura in-

tersubiectivitatea comunicativă. Deja cunoștințele prealabile și vederea prealabilă ca modalități ale lui a-fi-în-lume reprezintă intersubiectivitatea. Momentul comunicării vine să-i confere acum intersubiectivității încununarea conceptuală. Și aici Heidegger pune un accent deosebit pe faptul că raportul intersubiectiv care vizează ființa nu se datorează conceptualității în primul rînd, el nu este în primul rînd produs. Conceptualitatea se dezvoltă dintotdeauna pe temeiul anticipării ființei, ea fiind aceea care face cu putință totul. Plasarea ei ulterioară din punct de vedere funcțional nu înseamnă însă că acestei conceptualități i se neagă valoarea de fundamentare în configurația existenței în lume ; numai că ea are tocmai o funcție care garantează orice tip de structurare. Ideea articulării este situată pe un plan ulterior față de anticiparea totală a ființei, dar pînă și momentele de structurare a ceea ce înseamnă termen ultim, în care își găsesc expresia funcții din ce în ce mai bine determinate, își află temeiul în performanța de articulare a conceptualității. Chiar și poziția de termen opus pe care o dețin totalitatea și articularea se situează în orizontul funcțional al conceptului. Așezarea pe un plan ulterior a conceptualității este deci în același timp și o așezare prealabilă. Modul constructiv căruia i se supune reprezentarea heideggeriană reclamă transcenderea schematismelor lineare care încearcă să se impună.

Prin intermediul conceptualității participăm, alături de alții, într-un anume mod la ființare. Faptul de a-fi-în-lume ca o condiție de posibilitate a unor raporturi actualizate cu ființa își dobîndește condiția finală a actualizării, și totodată una de termen ultim, în momentul conceptualității. Raportul dintre ființa participanților la cunoaștere și ființa a ceea ce s-a revelat în modalitatea determinării devine — prin conceptualitate — structurabil, inteligibil, comunicabil în sens strict. Raportarea la ființa care este constitutivă pentru *Dasein* poate deveni prin urmare obiect. Cu acest prilej se relevă totodată și ambivalența oricărei distanțări ; ea poate să dezvăluie și

să ascundă, ea poate să ascundă *în* dezvăluire. Validitatea enunțării obiectuale poate fi pusă atunci ca problemă.

„Idolul cuvîntului" [84], la care se referă Heidegger, poartă în sine sensul unei polemici ascuțite. Impulsul demersului său teoretic rezidă în voința de a menține valoarea de termen ultim al sensului. [85] De aceea el subliniază :

„Noi nu restrîngem dinainte conceptul de sens la acela de «conținut al judecății», ci îl înțelegem ca fenomenul existențial deja descris și care face să apară scheletul formal a ceea ce se poate revela prin înțelegere și articula în explicitare." [86]

După părerea lui Heidegger, în cursul istoriei spiritului, de la logica lui Lotze încoace, s-au răspîndit, prin intermediul conceptului de validitate, tendințe de ipostaziere care contravin caracterului preobiectual al sensului și care, împotriva intenției declarate, pregătesc terenul pentru tot felul de forme ale idealismului conștiinței, fără a mai vorbi de regresivitatea ireductibilă. Ființarea însăși, care dobîndește în conceptualitate cea mai înaltă formă de articulare, garantează sensul reflecției asupra validității ; singură ființarea — și nu o validitate așezată înaintea ei — poate să fie în mod legitim instanță de raportare de rang suprem. Se poate însă foarte bine întîmpla ca acest concept de validitate să aibă drept temei preeminența ființării însăși, deci ca funcția sa să fie tocmai asigurarea ideii de independență.

Cele trei momente constitutive ale enunțului sînt unite în următoarea definiție :

„Enunțul este o indicare care determină și comunică." [87]

Enunțul își are, ca și explicitarea, condițiile de realizare în articulațiile înțelegerii, în speță, în cunoștințele prealabile, vederea prealabilă și sesizarea prealabilă. În ce măsură acestor trei momente le revine o funcție de fundamentare în domeniul enunțului, am încercat să

explicăm mai sus. Pentru Heidegger devine acum important un aspect pe care l-am putea denumi genetic. Problema sună astfel :

„Prin care modificări existențial-ontologice izvorăște enunțul din explicitarea prevăzătoare ?" [88]

În sens strict, nu se poate considera că s-a răspuns la această întrebare decît atunci cînd transformările la nivelul cunoștințelor prealabile ale vederii prealabile și ale sesizării prealabile au fost urmărite în detaliu : trebuie deci să se arate cum din cunoștințe prealabile, vedere prealabilă și sesizare prealabilă ale orizontului explicitării iau naștere corespondentele pentru zona enunțului. Heidegger însă nu face decît să ofere sugestii. Exigențele teoretice ale unei explicări cuprinzătoare privind configurația de modificări sînt într-adevăr substanțiale și în plus se înfățișează în mare măsură diferit pentru fiecare moment în parte. Deosebit de dificilă se va dovedi probabil de a înfățișa diferențierea în cadrul sesizării prealabile. Căci dacă sesizarea prealabilă nu înseamnă decît raportarea de principiu la limbă, respectiv dependența de concepte a posibilității de structurare, atunci cu greu se mai poate înțelege în ce măsură momentele de diferențiere proprii acestei dependențe de principiu ar mai putea fi determinate. Ca atare, Heidegger lasă la o parte transformarea conceptualității care sesizează în prealabil și se mărginește în fond la modificarea din cadrul cunoștințelor prealabile ; punctul de vedere al modificării este neglijat și în privința momentului vederii prealabile. Ca urmare a coincidenței dintre funcția de sesizare prealabilă din explicitare și aceea din enunț, manifestările verbale ale explicitării prevăzătoare și ale enunțării determinatoare nu pot fi diferențiate pe teren heideggerian. Explicitarea are, ce-i drept, ca moment constitutiv *raportarea* la limbă, deci funcția de articulare a conceptualului, însă în felul acesta nu se

poate preciza dacă acel raport constitutiv se şi actualizează.

„Din lipsa cuvintelor nu trebuie dedusă şi lipsa explicitării." [89]

Dar dacă se dă o concretizare verbală a explicitării, atunci, potrivit concepţiei lui Heidegger, acestei concretizări trebuie să-i revină trăsături distinctive care pot fi delimitate faţă de formularea verbală a enunţului.

Căci „explicitarea *exprimată* prevăzător nu este în mod necesar deja un enunţ în sensul definit." [90]

În nici un caz nu vrem să negăm că aceste cunoştinţe prealabile şi vederea prealabilă îndeplinesc funcţii diferite în ambele domenii şi că în felul acesta articularea verbală se găseşte în trimiteri specifice. Se pune totuşi problema dacă determinarea proprie concreteţei limbii, şi anume determinarea funcţiei predicative, este neutră în raport cu acele premise specifice. Dacă într-adevăr există o asemenea neutralitate, atunci aceasta ar avea şi repercusiuni asupra mecanismului delimitării între explicitare şi enunţare, prin urmare şi asupra determinării în fiecare caz în parte a contribuţiei aduse de cunoştinţele prealabile şi de vederea prealabilă.

Prin orientarea spre enunţ este distrusă totalitatea finalităţii care constituie fundalul comerţului cu lumea înconjurătoare. Acel „ca apofantic" al enunţului se desprinde din legăturile sale cu „ca hermeneutic" [91] prin eludarea situativului. Locul totalităţii situative, care înseamnă totodată şi legarea de particularitate, este ocupat de intersubiectivitate, adică de independenţa principială a relaţiei predicative faţă de situaţie. Independenţa faţă de contextul situativ se realizează prin reprimarea practicii şi a semnificaţiei din lumea înconjurătoare; suspendarea semnificaţiei din lumea înconjurătoare cunoaşte o multitudine de trepte intermediare :

„Enunțuri despre evenimente din lumea înconjurătoare, descrieri ale realității lucrurilor aflate la îndemînă, «dări de seamă» înregistrarea și fixarea unei «stări de lucruri», prezentarea unei situații, relatarea unor incidente." [92]

Ca-ul realității imediate este deci un caz limită al lui ca hermeneutic. Ca urmare a continuității existente între explicitare și enunț, orice alternativă dintre apofantic și hermeneutic este recunoscută drept provizorie. Structurarea treptată a sensului ființei dinspre realitatea lucrurilor aflate la îndemînă înspre realitatea imediată pretinde mai mult decît o simplă retrasare a fiecărei trepte în parte. Retrasarea este deja, în ultimă instanță, mai mult decît numai o reprezentare ; adică problema privind modurile de articulare ale sensului ființei se află necontenit sub imperiul întrebării privind propriul ei sens ; ea este deci fundamentată în reflexivitatea hermeneutică. Pe scurt, o teorie hermeneutică este întotdeauna concomitent o metateorie și anume una care trebuie să se dispenseze de legătura cu caracterul enunțiativ deoarece tocmai determinarea sensului enunțării este cea care se caută ; pe de altă parte, orice metateorie trebuie în mod necesar să se servească de enunțare. Spre deosebire de voința de a concepe obiectualul, o teorie a articulării obiectualității, respectiv a sensului ființei, nu poate elimina momentul raportării la sine. Ideea de întemeiere ultimă, care reprezintă obiectivul teoriei hermeneutice nu reclamă, ce-i drept, o întemeiere, în schimb, ea reclamă o reflecție, și anume meditația asupra imposibilității de a face abstracție de ea. Poziția hermeneutică reprezentată de Heidegger în *Ființă și timp* nu include ca atare un set tabuizat de elemente prehotărîte ; ea cuprinde, dimpotrivă, voința de a descoperi decizii latente. Componenta reflexivă proprie acestui demers hermeneutic este cea care înlătură acuza existenței unor decizii ascunse. Ceea ce a fost decis, nu numai că poate, dar și trebuie să fie adus la nivelul teoriei ; numai în felul acesta hermeneutica lui Heidegger satisface con-

diţiile modului ei de constituire. Firește, condiţiile oricărei înţelegeri nu pot fi rînduite într-o succesiune de condiţii caracterizată printr-o nesfîrşită regresivitate; tocmai la aceasta se şi referă ideea de termen ultim. Cunoştinţele prealabile, vederea prealabilă şi sesizarea prealabilă se dovedesc acum a fi momente de ultimă structurare. Valoarea lor de termen ultim poate fi asigurată pe cale reflexivă şi tocmai aceasta îl preocupă pe Heidegger. Chiar şi acuza de ideologie nu poate ignora funcţionalitatea acelor momente. În schimb, existenţa clandestină a unei evaluări precum şi a unei atitudini critic-culturale, inerentă pe alocuri expunerii heideggeriene, nu poate scăpa de suspiciunea de a fi ideologie. O asemenea postură rămîne, ce-i drept, exterioară intenţiilor fundamentale ale lui Heidegger. Dezvoltarea ideii de obiectualitate nu numai că admite interogaţia radicală privind dependenţe ascunse existente în istoria spiritului, dar o necesită chiar pentru a demonstra independenţa istorică a unor momente ultime de structurare şi a dimensiunilor de articulare. Insistenţa asupra unor disimulate fixaţii istorice dobîndeşte în hermeneutică clarificarea propriilor sale condiţii de posibilitate. O asemenea orientare poate fi înţeleasă ca modificare a cunoştinţelor prealabile, a vederii prealabile şi a sesizării prealabile. Teoria termenului ultim *(Letztheit)* nu este, aşa cum se crede îndeobşte, o configuraţie imunizată, ci o reflexivitate universală care caută să surprindă condiţiile *oricărui* act de reflectare. Teoria momentelor structurale şi a modificărilor, care izvorăşte din această reflecţie, nu este în fond decît determinarea formală a gîndirii drept *capacitas infinita*. După intenţia ei fundamentală, hermeneutica caută să-şi conştientizeze transgresarea înspre o realitate restrînsă de ordin istoric, transgresare care survine în elaborarea unei structuri formale. În determinarea componentei suprahistorice, hermeneutica este conştientă de faptul că ea nu se poate sustrage integral dependenţei istorice. În acest fel, reflecţia hermeneutică este în permanentă desfăşurare.

6. CRITICA COSMOLOGICĂ A LUI LÖWITH

Karl Löwith, discipol heideggerian care se distinge prin caracterul său independent, a negat că existența în lume a *Dasein*-ului ar avea posibilitatea de a găsi accesul la în-sinele lumii. Teza lui Heidegger potrivit căreia semnificația și-ar avea temeiul în faptul de a-fi-în-vederea-a-ceva-anume specific *Dasein*-ului ar conduce la situația că ființa nu ar putea fi surprinsă decît în cadrul unei determinări de raporturi. Natura nu depinde însă de variate modalități de înțelegere. Lumea „nu trimite la noi ca la cei «în vederea cărora» este... ci numai la sine însăși". [93] Putința de structurare proprie acestui „în vederea" *(das Umzu)*, deci relativitatea *Dasein*-ului nu poate face abstracție de totalitatea finalităților proprii lumii înconjurătoare. Se pune însă întrebarea dacă explicitării prevăzătoare îi poate reveni de drept funcția de întemeiere a tuturor modalităților de existență în lume. Löwith se teme de o ireparabilă simplificare a conceptului de lume dacă se merge pe linia unei dependențe permanente față de *Dasein* ; chiar și enunțul ca modalitate derivată a explicitării se află tot într-o asemenea legătură cu acesta. Perspectiva existențial-ontologică trece sub tăcere naturalul aflat în om și independent de deschiderile sale, precum și „autonomia supraumană" [94] a cosmosului. Analitica heideggeriană a *Dasein*-ului împărtășește crezul filozofiei moderne a conștiinței cum că trăsăturile esențiale ale lucrurilor aflate dincolo de conștiință pot fi descoperite prin raportarea la conceptul de conștiință, că deci acesteia îi revine primatul în determinarea ființei. Ceea ce decurge din acest primat este modul privativ al negației „ne-", propriu acelor determinări ; e drept că el reprezintă indiciul puterii de transcendere proprie conștiinței, însă în același timp el lasă ființa ființării într-o subdeterminare vidă. Cercurile concentrice din jurul lui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume caracteristic *Dasein*-ului nu sînt suficiente pentru determinarea ființării. Și însăși ființarea în orizontul ra-

portării la *Dasein* este din capul locului pervertită deoarece termenul opus, în speță, determinația obiectuală, rămîne în cea mai mare parte o polaritate mentală de vreme ce ființării îi lipsește pozitivitatea ; pozitivitatea ființării se anunță în interiorul acestei polarități doar ca un obiectiv. La aceste obiecții, Heidegger a arătat că opoziția spirit-natură nu poate funcționa ca punct de pornire în ontologie pentru că înainte de toate se impune căutarea unui răspuns la întrebarea vizînd *posibilitatea* unei ontologii. Existențialul, a-fi-în-vederea-a-ceva-anume propriu *Dasein*-ului este ceea ce face cu putință ontologia.[95] Cu aceasta, îndoilelile formulate de Löwith și subsumate expresiei-cheie „reducție privativă"[96] nu sînt însă anulate. Pentru că tocmai în recursul la fundamentul existențial-ontologic el vede o decizie neconștientă de sine operată în favoarea relativității *Dasein*-ului. În aceste condiții, o determinare autonomă a ființării nu mai este, desigur, posibilă, căci calificarea privativă nu desemnează decît capacitatea proprie conștiinței de a fi conștientă de limita sa. În această conștiință a limitei, ființarea se anunță pe sine, însă nu o face decît sub forma unui simplu indiciu. Funcția de înglobare a lui a-fi-în-lume se limitează deci la o simplă indicare a ființei. Pur și simplu, filozofia conștiinței nu are cum să realizeze mai mult. De aceea trebuie să se treacă la o poziție cosmologică ; lumea fizică „poate fi gîndită fără o relație esențială cu existența oamenilor, însă nici un om nu poate fi gîndit fără lume".[97] Acel a-fi-în-vederea-a-ceva-anume propriu *Dasein*-ului trebuie suspendat. Ieșirea pe cale cosmologică din relativitatea *Dasein*-ului — relativitate fundamentată în a-fi-în-vederea-a-ceva-anume — cerută de Löwith nu poate fi opusă global concepției lui Heidegger. E de ajuns, de pildă, să luăm în considerație funcția pe care Heidegger i-o atribuie enunțului. Oare enunțul nu are capacitatea de a aduce la lumină anumite caractere determinate pozitiv ale ființei ? În ce măsură acuza de reducere privativă își păstrează atunci valabilitatea ? Tocmai acel mod de înțelegere care este derivat în cel mai înalt grad ascunde în

sine, după părerea mea, posibilitatea de a corespunde pe deplin dezideratului cosmologic al lui Löwith. În domeniul enunțului, pozitivitatea și independența obținute prin raportarea la ființă sînt prezente cît se poate de limpede ; schema „filozofie a conștiinței versus cosmologie" își dezvăluie insuficiența ; față de anumite tendințe ale operei heideggeriene această schemă rămîne însă un corectiv util.

III

TEORIA LUI GADAMER DESPRE EXPERIENȚA HERMENEUTICĂ

1. REFLECȚIA HERMENEUTICĂ ȘI OBIECTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ

Hans-Georg Gadamer vrea să restituie problemei hermeneutice amploarea ei inițială ; el caută, ca și Heidegger, acel nivel al reflecției care, oricum, precede revendicările științei în problema adevărului. Modalitatea de înțelegere centrată pe conceptul de metodă propriu științei moderne este inclusă într-o teorie cuprinzătoare a experienței. Modificarea de perspectivă care survine acum se opune evidenței conceptului restrictiv de adevăr. Urmează ca noi să regăsim sensul unei asemenea interogații universale ; și numai astfel idealul metodic al științei poate să-și obțină, la rîndul lui, legitimitatea. Imposibilitatea de a duce pînă la capăt demersul care îi este propriu se anunța deja în interiorul științei înșăși. În determinarea obiectului științific pătrund aspecte care izvorăsc din orientări și decizii preștiințifice. O formă de gîndire care e tributară în exclusivitate idealului metodologic al științei nu va putea niciodată accede la acest domeniu de constituire. Ideea că sistemul de concepte al științei și-ar fi suficient sieși se dovedește a fi o pură iluzie ; ea trebuie suprimată. Iar dacă presupozițiile conținutului elaborat metodologic ar fi la rîndul lor supuse idealului metodei, atunci nu am avea de-a face decît cu o simplă potențare a revendicării științei. Reflecția proprie teoriei științei nu anulează granițele în care e prins sistemul de concepte al științei ; ea nu face decît să-l deplaseze. Căci ea, de asemenea, își are centrul în instituirea metodologică a conceptului de adevăr, care la rîndul ei cade în sfera interogației. Cercetările lui Gadamer urmăresc, dimpotrivă, să ofere elementele constitutive ultime pentru o teorie a tuturor modurilor de înțelegere. O atenție deosebită se cuvine în acest context a fi acordată interdependenței reciproce. Anali-

zele devin astfel inevitabil o metateorie a conceptului de teorie specific științelor ; metateoria se supune unor alte criterii decît acelora implicate în conceptul de știință. O teorie — iar expunerile lui Gadamer reprezintă fără îndoială o teorie — tinde să se elibereze de legăturile ei cu modul de a teoretiza specific științei, de metodologia și de modul ei de determinare a adevărului. Dar atunci în ce își găsește ea spriijnul ? Reușește ea oare să salveze din arbitrarul instituirii criteriile de care are nevoie și care, desigur, nu trebuie obținute din tipul de teorie cu care operează știința ? Ce ne mai îndreptățește de fapt s-o numim teorie, dacă condițiile constitutive proprii conceptului de teorie sînt abandonate ! Însă pentru Gadamer, tocmai acest mod de a pune problema nu este corect ; condițiile de constituire ale teoreticului nu trebuiesc identificate cu acelea ale modului în care se constituie teoria în știință. Și totuși, în cazul acesta, cum trebuie ele să fie determinate ?

Obiectivul urmărit de Gadamer provoacă fără îndoială asemenea întrebări. Căci analizeze sale nu-și propun altceva decît să caute „experiența adevărului care depășește domeniul de control al metodologiei științei pretutindeni unde această experiență apare și să-i cerceteze legitimitatea". [1] Pentru a evita confuzii falsificatoare, teoria sa despre teoreticitatea restrînsă renunță la titlul de teorie, și Gadamer preferă să vorbească despre „experiență". Experiența pe care o pun în joc filozofia, arta și istoria e calificată drept **transcendentă științei.**

„Toate acestea sînt moduri de experiență în care se revelă un adevăr ce nu poate fi verificat cu mijloacele metodologice ale științei." [2]

Gadamer sesizează cu toată claritatea problematica criteriilor care se impune aici ; drept care, își pune el întrebarea : „pînă unde se poate legitima din punct de vedere filozofic adevărul pe care-l revendică asemenea moduri de cunoaștere situate în afara științei ?" [3] Continuă însă să rămînă un fapt discutabil dacă este adec-

vat felul în care Gadamer defineşte funcţia filozofiei în soluţionarea problemei legitimităţii. Ar trebui, firește, să existe garanţia că felul în care sînt legitimate ştiinţele particulare nu se insinuează cu această ocazie în conceptul de legitimitate. Dacă adevărul şi cunoaşterea dobîndesc un conţinut ce depăşeşte înţelegerea modernă, atunci obţinerea legitimităţii nu se poate realiza adecvat decît tot în aria conceptuală a acelor puncte de referinţă. În sarcina astfel formulată se poate deja recunoaşte o performanţă care-i revine hermeneuticii. În măsura în care ne include în orizontul ce se ridică la nivelul devenirii categoriilor modelatoare şi a condiţiilor unei asemenea deveniri, hermeneutica ne poate elibera de îngustimea unei conceptualităţi specifice. Prin încadrarea în contextul istoric, ni se deschide posibilitatea de a transcende orice demers care se desfăşoară în limitele unor modalităţi de abordare preluate orbeşte ; dobîndim conştiinţa dependenţei noastre şi într-o oarecare măsură putem discerne productivitatea categoriilor pe care le folosim în raportarea noastră la lume şi în constituirea oricărui sens. Ar însemna să supraapreciem posibilităţile pe care ni le oferă dimensiunea istoricului dacă am aştepta ca ea să ne spună ce este, în ultimă instanţă, fiecare ansamblu categorial în parte. Forţa eliberatoare a conştiinţei istorice nu dispune de radicalitatea putinţei unei distanţări *totale*. Prelucrarea integrală a experienţei hermeneutice poartă în sine conştiinţa propriilor sale limite legate de capacitatea sa de dezvăluire.

Problema legitimării oricărei dimensiuni categoriale îşi obţine posibilitatea de a fi pusă abia prin intermediul aspectului istoric. Evidenţa oricărui demers teoretic dispare ; ea devine subiect de dezbatere. Sub acest aspect, cucerirea unei situări în istoric trebuie înţeleasă ca o expresie a voinţei de a se înţelege pe sine. Reflecţia de tip istoric înseamnă elaborare a conceptului de om. În acest context, ea îndeplineşte în fond două funcţii : arată prin ce stadii au trecut diversele sisteme de categorii ştiinţifice, şi, pe de altă parte, ea se străduieşte

să descopere dependența conceptualității proprii fiecărei științe în parte față de formele istorice concrete ale experienței preștiințifice. Se observă de la prima vedere că aceste două funcții nu pot fi realizate decît împreună. Perspectiva istorică participă la înțelegerea de sine eliberatoare încă din domeniul pre-științificului, de asemenea totalitatea viziunilor și a comportamentelor legate de lumea înconjurătoare devine conștientă de posibilitățile precum și de limitele sale și-și capătă astfel legitimitatea. Efectul eliberator al reflecției istorice se manifestă într-o măsură și mai mare atunci cînd dependența științificității față de anumite configurații preștiințifice devine explicită ; așadar, dacă este surprinsă dependența reciprocă dintre modalitatea științifică și cea preștiințifică. Recursul la situarea în perspectiva istorică implică conștiința necesității unei legitimări a științei *dincolo* de știință. Potrivit unei asemenea înțelegeri de sine pe care-o presupune un atare demers, o știință nu se poate legitima niciodată doar în cadrul științificității. Problema legitimării poate fi pusă just și rezolvată — e drept, provizoriu, numai printr-o considerare a contextului în care știința își are locul. După părerea lui Gadamer, abandonarea acestui aspect ar duce la un „iraționalism imatur". [4] Raționalitatea nu poate fi restrînsă la sistemul de referință a ceea ce a fost deja hotărît ; raționalitatea este un principiu universal, în timp ce metoda științifică nu este decît una dintre modalitățile acestui principiu. Hermeneuticii îi revine sarcina de a pune în dezbatere *toate* formele de manifestare ale raționalității și să descopere condițiile unei asemenea dezbateri, prin urmare propriile sale presupoziții. Cu aceasta, autarkia metodologică a științelor nu e nicidecum contestată ; mecanismul metodologic imanent științelor ascultă de legi care se sustrag din principiu abordării hermeneutice. Numai științele decid cu privire la propriul lor obiect, precum și în privința procedeelor prin care urmează să fie descoperite determinările obiectului în fiecare caz în parte. Libertatea determinării a ce anume poate deveni obiect înseamnă că

această libertate nu se poate actualiza decît într-o determinare *metodologică* sau alta ; ca atare, este vorba de o libertate în vederea unei obiectivităţi particulare. Segmentarea obiectivităţii corespunde univocităţii obiectului şi invarianţei corelatului său metodologic. Nici măcar o schimbare continuă în determinarea constituenţilor obiectului nu e capabilă să realizeze amploarea ideii de obiectivitate, deoarece legătura indisolubilă dintre obiect şi reglementarea metodologică nu reprezintă — în ciuda capacităţii de transformare — decît unul dintre modurile de existenţă obiectuală. Varietatea obiectivităţii particulare nu rupe lanţurile particularităţii modale implicată în conceptul de metodă. Libertatea ştiinţei este o libertate redusă din punct de vedere metodologic.

Autonomia ştiinţelor constă în faptul că ele determină prin liberă decizie, recurgînd la delimitări metodologice, momentele constitutive ale obiectului specific. Un asemenea ansamblu de determinări nu este însă suficient pentru a face posibil demersul ştiinţific. Orice act ştiinţific necesită şi o decizie asupra relevanţei obiectului. Începutul oricărei ştiinţe este legat nu numai de condiţiile formale ale obiectului, ci şi de componente situative, respectiv contextuale. Forţa selectivă care condiţionează demersul ştiinţific se manifestă în factorii situativi. Ea se configurează în progresul activităţii din fiecare ştiinţă sub aspecte multiple ca o concretete a problemelor. Selectivitatea rezultă din soluţiile propuse pentru rezolvarea unei probleme ; şi tocmai ea permite formularea unor noi probleme. Ca atare, însăşi practicii ştiinţifice îi este proprie selectivitatea ; „orice ştiinţă include o componentă hermeneutică“.[5] Aici „hermeneutic“ nu înseamnă nimic altceva decît selectiv. În ciuda dependenţei lui de aspectele relevanţei, ale selecţiei, progresul ştiinţei rămîne în cadrul criteriilor stabilite de el însuşi ; el are dreptul să-şi revendice caracterul imanent. Căci acele condiţii care trebuie să fie îndeplinite în mod necesar pentru ca o ştiinţă să existe, condiţiile orientării sale către un anumit obiect, nu ating sfera a ceea ce e determinat în chip ştiinţific. Criteriile

definite în știință sînt concepute transsituativ și depind în mod necesar de ceva situativ. Particularitatea obiectului cercetat, precum și statutul cunoașterii științifice care s-a format de-a lungul istoriei științei prin îndeletnicirea cu anumite obiecte rămîn pentru criteriile științei o pură aplicare, premise pentru existența ei. Conceptul de știință luat în sens strict exclude orice componentă de ordin hermeneutic. Gadamer insistă să separe autonomia criteriilor științei de premisele actualizării lor. Căci acea „componentă hermeneutică" rămîne separată de criteriile imanente științei, oricît ar fi ea de indispensabilă activității științifice. A include o componentă hermeneutică ca direcție de interogație „nu înseamnă în nici un fel că raționalitatea procedeului însuși este limitată". [6] Gadamer nu are intenția să distrugă conținutul conceptului de știință.

„Cu toate deosebirile ce există între științele naturii și științele spiritului, validitatea imanentă a metodologiei critice proprie științelor nu este cîtuși de puțin discutabilă. Dar și extrema raționalitate critică nu va putea nega faptul că factori determinatori — și anume cei care privesc relevanța opțiunii științei pentru o anume tematică, precum și problematica ei — premerg *aplicarea* metodologiei științei." [7]

Componenta hermeneutică inclusă în demersul științific poate fi considerată din perspectiva științei însăși. Nivelul interogației științifice rezultă din dialogul care se naște între metodologia științei și obiectele selectate. Odată efectuată, selectarea anumitor obiecte influențează formularea de noi probleme, așadar selecția operată de știința respectivă în viitor. Chiar și discontinuitatea direcției de interogație e supusă acestei consecvențe selective. E însă limpede că perspectiva proprie științei însăși indică neîncetat ceva aflat dincolo de ea. Dependența oricărei abordări de tip științific față de întrebările și răspunsurile anterioare ale științei este o selecție mult prea inexactă, așa încît se simte nevoia unor factori suplimentari pentru a realiza concretețea intero-

gaţiei ştiinţifice. În determinaţia interogaţiei sînt implicate în mod necesar decizii extra-ştiinţifice. În fond, componenta hermeneutică, ca dimensiune necesară oricărui demers ştiinţific, constituie domeniul unde concreteţea şi selecţia ca momente diferite ajung să coincidă. Componenta hermeneutică este, pe de-o parte, dependentă de întrebările şi de încercările de soluţionare anterioare ale ştiinţei, pe de alta, de funcţiile selective ale spaţiului extraştiinţific ; selectivitatea ştiinţifică nu este capabilă să ajungă prin sine însăşi la o decizie privind un anumit complex de probleme, chiar dacă ea se află deja în raporturi obiectuale concretizate. Deplina concreteţe a interogaţiei ştiinţifice nu devine realizabilă decît prin recursul la contextul demersului ştiinţific. Dar aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că performanţa care este proprie în cel mai înalt grad ştiinţei, şi anume instituirea autonomă de criterii nu poate fi pentru practica ştiinţei decît condiţie necesară dar nicidecum suficientă. O reflecţie asupra semnificaţiei demersului ştiinţific, asupra ansamblului de condiţii de care el este în mod strict legat nu se poate totuşi încadra în delimitările operate ştiinţific. O analiză a ceea ce se manifestă în componenta hermeneutică ar trebui să ia în consideraţie şi traductibilitatea principială a concretizărilor ştiinţifice, a întrebărilor şi a răspunsurilor lor. O multitudine de factori externi şi de dimensiuni externe se refractă în componenta hermeneutică considerată drept determinaţie a unei direcţii de interogaţie, sumă a condiţiilor de realizare. Raportarea la limbă face parte din acest domeniu. În afară de traductibilitate ar trebui să se clarifice dependenţa prelucrării ştiinţifice a problemelor faţă de categoriile defel neglijabile ale limbii materne. Teza potrivit căreia orice ştiinţă cuprinde o componentă hermeneutică se dovedeşte a fi, privită mai îndeaproape, formulare a unui amplu program filozofic. Concreteţea pe deplin determinată a interogaţiei ştiinţifice trebuie să fie demonstrată prin recursul la domenii de condiţionare aflate dincolo de ştiinţă. Printre factorii localizaţi în spaţiul preştiinţific, limba joacă un rol central, deoarece

este — chiar dacă în forme extrem de diferite — constituentul oricărei activități practice, garantînd totodată o reciprocă raportare a acestor factori. Chiar și un limbaj științific formalizat se află într-un permanent raport cu limba naturală, care constituie la rîndul ei mediul unor decizii și al unor înrîuriri de comportament. Orice decizie, care participă la modelarea progresului științei, necesită mijlocire prin intermediul limbii. Determinarea a ceea ce este relevant, adică a ceea ce face posibil demersul științific — determinare ce în ultimă instanță are loc în zona preștiințificului — nu se poate lipsi de funcția comunicativă a limbii naturale, de „limba comună" *(das Gemeinsprachliche* [8]); relevanța socială ca moment de determinare a interogației științifice nu se poate consolida decît în mediul limbii. Iar orice descoperire științifică se repercutează, pe de altă parte, prin intermediul limbii în contextul social și contribuie astfel la o nouă determinare a unor direcții relevante de interogație. Relevanța socială își are astfel temeiul în limba naturală și determină, în alianță cu evoluția teoriei din știința respectivă, problema științifică concretă. Oricît ar fi de importantă în știință stabilirea autonomă de criterii, ea ar fi neputincioasă, adică ar rămîne nerealizată, fără ansamblul de condiții extraștiințifice cuprinse în conceptul de componentă hermeneutică. Ar fi însă o eroare să i se nege științei autonomia, din cauza multiplelor sale dependențe față de contextul social și față de condițiile ei de realizare. În schimb, nu este cazul să trecem cu vederea caracterul limitat al acestei autonomii. Ea este în exclusivitate o autonomie a *criteriilor*; chiar și acest lucru ar putea fi însă contestat. Dar Gadamer nu merge atît de departe. Problematica relevanței se oprește în fața spontaneității instituirii de criterii. În această privință, știința este tot atît de liberă ca dimensiunea jocului. E drept însă că de aici derivă dezideratul ca totalitatea preștiințificului să capete, în economia reflecției, o pondere cu mult mai mare. Însăși împărțirea în științe ale naturii și științe ale spiritului nu se poate înfăptui decît prin luarea în considerare a

preştiinţificului, şi anume prin realizarea unei teorii privind diferitele configuraţii ale componentei hermeneutice. Iar în cazul în care dualitatea ştiinţelor este menţinută, atunci funcţia diferită a hermeneuticului trebuie să-şi afle o argumentare de sine stătătoare. Altminteri, raţionalitatea imanentă ştiinţei, felul în care sînt determinate criteriile şi procedeele sale, nu oferă nici un punct de pornire pentru separări între ştiinţe :

„...nu e nevoie cîtuşi de puţin să rezervăm ştiinţelor «înţelegerii» o autonomie specială, şi totuşi nu putem trece cu vederea rolul cu totul aparte pe care îl au aici cunoştinţele preştiinţifice". [9]

E drept că în continuare Gadamer susţine că cunoştinţele preştiinţifice constituie „particularitatea" *(die Eigenart* [10]*)* ştiinţelor hermeneutice şi faptul acesta poate crea, desigur, confuzii : şi totuşi, explicaţiile pe care ni le oferă Gadamer arată suficient de limpede că *toate* ştiinţele se caracterizează prin dependenţa lor faţă de preştiinţific, numai că această dependenţă este variabilă. Acesta este sensul în care trebuie interpretată denumirea de ştiinţă hermeneutică. Dar chiar şi aici nu e vorba decît de un simplu accent, pentru că, la rîndul lor, ştiinţele ne-hermeneutice nu sînt străine, după cum am văzut, de o componentă hermeneutică.

Dacă libera stabilire a criteriilor ştiinţifice atinge un anumit grad de coerenţă internă, faptul se explică prin aceea că ea serveşte la explorarea realităţii. Se poate însă spune despre cunoştinţele preştiinţifice că au altă menire decît să descopere legităţile realului ? Din punct de vedere al intenţiei lor, ambele atitudini sînt absolut identice. Diferite sînt numai căile prin care se parvine la un răspuns şi la confirmarea lui. Ceea ce dobîndesc procedeele ştiinţifice în acest context este funcţia lor critică. E drept însă că această funcţie nu se extinde decît asupra domeniului preştiinţificului care acum e caracterizat prin posibilitatea de principiu de a fi transformat într-o problematică structurată ştiinţific. În

această privință, mi se pare că afirmația gadameriană: „cunoștințele preștiințifice care rezultă din orientarea noastră în lume prin intermediul limbii (...) sînt expuse oricărei contestări critice din partea științei“ [10a] — necesită o restrîngere. În cadrul cunoștințelor preștiințifice purtătoare de știință există momente care în principiu nu sînt accesibile criteriilor științei; ele ar putea fi cuprinse laolaltă în noțiunea-cheie de „decizie fundamentală“. Există fără îndoială decizii supuse transformabilității științifice și, cu aceasta, criticii științifice. Revendicarea latentă de validitate care însoțește orice teorie menită să lumineze practica unui domeniu, de pildă teoria implicată în cunoștințele pedagogice uzuale, poate fi parțial transformată științific, și anume în elementele sale cognitive. În favoarea acestor elemente s-a decis, sau a trebuit să se decidă, avîndu-se în vedere cerințele practicii; dar, de fapt, s-a decis considerabil mai mult, de exemplu chiar în privința *necesității* de a ajunge la o asemenea transformare științifică. Cînd decidem în favoarea unor anumite cunoștințe educative, nu înseamnă că implicăm aici voința unei raționalități științifice. Avem de-a face cu decizii diferite din punct de vedere calitativ; critica proprie științei rămîne dincoace de decizia prin care se validează caracterul științific. Prin urmare, încă în dimensiunea *teoretică* a cunoștințelor uzuale folosite în practică se pot detecta decizii de diferite feluri. Cunoștințele uzuale implică, firește, o mulțime de alte aspecte neteoretice cărora ar trebui să li se adreseze întrebări analoage.

Concepția lui Gadamer despre hermeneutică vrea să surprindă în cele mai mici detalii întrepătrunderea zonei preștiințifice cu cea științifică. În felul acesta, dependența problematicii științifice față de condiții extraștiințifice, precum și de relevanța socială a științei — „funcția ei socială“ [11] — trebuie gîndite la un loc. Pe scurt, filozofia hermeneutică este reflecția asupra raporturilor de interdependență în care sînt prinse știința și contextul preștiințific, respectiv cel extraștiințific. Uti-

lizînd noţiunea de preştiinţific, noi nu am făcut decît să-l urmăm pe Gadamer.[12] Să nu uităm însă de pericolul la care ne expunem astfel : cînd vorbim de cunoştinţe „preştiinţifice" lăsăm să se înţeleagă că asemenea cunoştinţe ar putea fi transformate în cunoştinţe ştiinţifice ; însă după cum am văzut, acest lucru nu este decît în parte adevărat. Ceea ce rămîne netransformabil ar trebui indicat prin conceptul de extraştiinţific. Gadamer foloseşte în acest sens expresia de „norme nedemonstrabile ştiinţific"[13].

La întrebarea pe care el o formulează în introducere, şi anume în ce fel s-ar putea legitima o experienţă aflată dincolo de ştiinţă, se poate acum răspunde că o asemenea legitimare nu poate fi realizată decît prin recursul la domeniul de selecţie care precede ştiinţa. Cît sînt de eterogene porţiunile care compun acest domeniu, am arătat deja. Gadamer nu diferenţiază decît în treacăt domeniul ne-ştiinţificului cu toate că este conştient de eterogenitatea conţinutului său. În ultimă instanţă, prezentarea pe care el o întreprinde este coordonatoare şi nu sistematic-integratoare. Desigur că, odată cu recursul la domeniul de selecţie, în cîmpul de tensiune al reflecţiei nu intră numai elemente de ordin teoretic, deoarece diversele modalităţi de decizie nu sînt altceva decît caracteristici ale *practicii* umane, adică tot atîtea hotărîri pentru o anume înţelegere de sine a umanului. Prin urmare, legitimarea nu poate fi descoperită decît în cadrul unei totalităţi de raporturi. Acest lucru e valabil atît pentru fiecare epocă istorică în parte, deci pentru fiecare structură socială, cît şi pentru individ în singurătatea deciziilor sale. Decizia, care nu poate fi găsită decît în cadrul unei totalităţi de raportări, remodelează permanent acest totum şi determină astfel sfera deciziilor care pot fi luate. Aceasta înseamnă : legitimarea nu poate fi realizată în fiecare moment istoric, deci la nivelul prezentului ; ea se află într-un raport indisolubil cu viitorul. Legitimarea devine conceptul conducător pentru meditaţia privind fiinţa omului şi pentru con-

figurațiile pe care aceasta le poate căpăta, însă fără utilizarea unor anticipări pe bază de cunoștințe care presupun deja esența umanului.

„Ca atare, hermeneutica (...) nu este nicidecum o teorie despre metodele utilizate în științele spiritului, ci încercarea de a stabili un consens asupra a ceea ce sînt în realitate științele spiritului dincolo de conștiința lor metodologică de sine, precum și asupra legăturilor lor cu totalitatea experienței noastre privind lumea." [14]

Totalitatea experienței noastre despre lume constituie înțelegerea noastră de sine. Punctul de pornire și obiectivul ultim al hermeneuticii este înțelegerea de sine ; prin urmare, ea este o teorie care știe că se află permanent în serviciul practicii. Dacă hermeneuticii îi revine sarcina de a conduce la o atotcuprinzătoare elucidare de sine, ea nu și-o poate îndeplini în calitate de teorie despre artă *(Kunstlehre)*. O reducție tehnologică a hermeneuticii exclude reflecția asupra factorilor de condiționare a tehnologicului ; în activitatea formală, care e suficientă sieși, înțelegerea de sine a umanului nici nu îndrăznește să se manifeste. Omul și lumea înconjurătoare nu au ce căuta aici. Hermeneutica intenționează să înțeleagă tocmai dezinteresarea care se manifestă într-o asemenea atitudine ; ea este o metateorie a teoriei despre artă. Este clar că atitudinea formalizatoare revendică față de tradiție „o falsă superioritate". [15] Ea nesocotește specificul revendicării enunțate în cadrul tradiției ; transformarea existenței umane ca principală componentă a sa este escamotată în favoarea unei teoretizări distante. O asemenea atitudine se consideră esențial independentă față de fenomenul tradiției care, de fapt, își manifestă constant dominația prin aceea că înglobează performanțele înțelegerii ; crezul acestei atitudini este raționalitatea teoretică suficientă sieși. A postula însă în chip absolut legitimitatea perspectivei istorice nu înseamnă a diminua sensul autarkiei ratio-

nale ; dimpotrivă, faptul de a acorda viziunii istorice un rol dominant este o consecință a conceptului îngust de raționalitate, o urmare a postulării autarkiei teoreticului. Îngustarea conceptului de raționalitate, care se află la baza istorismului, romantismului și a poziției iluministe, conduce inevitabil la ruptura cu tradiția, la dezintegrarea revendicării pe care o implică istoricitatea. Numai ceea ce poate fi gîndit în termeni teoretici îl poate fascina pe interpretul robit viziunii istorice. Și oricît de prezentă ar fi în atitudinea istorică propria ei geneză, condițiile contextuale de ordin supra-metodologic ale acestei geneze i se sustrag. Din această cauză, ea nu poate ajunge la o autentică înțelegere de sine. Faptul de a proceda la relativizarea perspectivei istorice, precum și utilizarea raționalității teoretic-metodologice nu ne oferă suficiente garanții pentru o înțelegere a fenomenului tradiției. Însăși această relativizare se petrece în cadrul conceptului îngust de raționalitate. În schimb, conceptul larg de raționalitate ar implica atît metodologicul cît și supra-metodologicul. Fenomenul cuprinzător al tradiției nu e nimic altceva decît cuplarea funcțională a acestor dimensiuni proprii raționalității. Conștiința istorică ar putea desigur să admită că din cauza fundării genetice a sistemului ei de categorii, ea nu va putea niciodată să ajungă la cunoașterea propriului ei statut. Este însă limpede că ea nu-și poate pune în toată amploarea problema liniilor de acțiune care o traversează în mod latent. Condițiile supra-metodologice ale tradiției care determină condiția istorică rămîn absolut inaccesibile. Conștiința istorică nu are cum să înțeleagă totalitatea condițiilor sale de constituire și chiar relativizarea istorică a revendicării sale de adevăr nu se ridică la înălțimea dimensiunii tradiției.

„În cele ce urmează se va demonstra cît de multe *fapte* acționează în orice *înțelegere* și cît de puțin au pierdut din eficacitate — datorită conștiinței istorice moderne — tradițiile în care ne aflăm ; dar procedînd astfel, nu înțelegem cîtuși de puțin să facem prescripții științelor sau practicii vieții, ci

încercăm doar o corectare a gîndirii greșite asupra a ceea ce sînt ele." [16]

Perspectiva istorică ne stăpînește conștiința. Urmarea acestui fapt este limitarea privirii asupra a ceea ce se schimbă. Lucrurile care în cursul transformării se păstrează neschimbate nu ni se dezvăluie. Există și o poziție contrară, care însă nu poate fi susținută ; ea își propune ca împotriva schimbării să folosească într-o manieră apriorică sau naturalistă ceea ce persistă, rămînînd totuși ascuns privirii. Este neîndoielnic greșit să socotim că ceea ce se menține în schimbarea istorică joacă rol de contratermen rigid. Tocmai aceasta este soarta din care se împărtășesc apriorismul și naturalismul. Nici pura schimbare, nici simpla supratemporalitate nu sînt suficiente pentru a explica conținutul conceptului de istoricitate. Acesta e motivul pentru care Gadamer tinde către o teorie hermeneutică menită să integreze momentul continuității și cel al discontinuității în dimensiunea istoricului. Prin urmare, însuși persistentul ca atare are o valoare istorică. Această calificare e dealtfel valabilă și pentru deciziile fundamentale care se sustrag transformării științifice. Faptul că istoricitatea nu poate fi depășită și că ea se manifestă în toate domeniile teoriei și practicii într-un mod specific face parte dintre convingerile fundamentale ale lui Gadamer. Și nici proiectul lui hermeneutic nu revendică o validitate supraistorică ; dimpotrivă, în principiu, el poate fi depășit. Însă o încercare de a limita revendicarea de validitate a hermeneuticii gadameriene e pusă în fața unor sarcini extrem de diverse ; verificarea structurii formale trebuie să ducă la alte rezultate decît cea privind bogăția conținutului. Dar chiar și această încercare trebuie să se plaseze, ca structură ideatică, în totalitatea acestui complex de fapte atotcuprinzător : nici ea nu poate să treacă dincolo de cadrul istoricității.

„O meditație asupra problemei adevărului în științele spiritului nu trebuie să caute să se gîndească pe sine în afara

tradiției de a cărei obligativitate a devenit conștientă. De aceea, ea trebuie să ridice în fața propriului mod de a lucra pretenția de a dobîndi atît de multă transparență istorică proprie pe cît îi este posibil. În efortul de a înțelege universul înțelegerii mai bine decît lucrul acesta este cu putință la nivelul modului de cunoaștere al științelor moderne, ea trebuie să caute și o nouă raportare față de conceptele pe care le folosește ea însăși. Ea va trebui să fie conștientă că propria ei înțelegere și explicitare nu este o construcție provenită din principii, ci dezvoltarea unui fenomen care vine de departe. De aceea, ea nu va putea folosi conceptele cu care lucrează fără să le analizeze, ci va trebui să preia ceea ce i-a parvenit din conținutul originar de semnificații proprii conceptelor ei." [17]

Construcția care pornește de la principii e respinsă ca un apriorism anistoric : ar putea însă să se nască acum impresia că teoria care și-a propus ca obiectiv eliberarea conceptului de adevăr din chingile metodologicului eșuează într-un apriorism ascuns atunci cînd revendică pentru sine o formă superioară de înțelegere, adică cunoașterea unui „conținut originar de semnificații". [18] Aceasta ar fi însă o înțelegere greșită a intențiilor gadameriene. Ceea ce vrea Gadamer este o determinare completă a istoricității, adică integrarea dimensiunii metodologice și a celei suprametodologice în cadrul istoricului. Istoria metodelor nu poate fi concepută ca o modificare imanentă metodelor, oricît de important ar fi acest aspect. Ea e influențată în mod hotărîtor de factori suprametodologici. Iar aceste condiții suprametodologice sînt de asemeni momente *istorice* ; cu toate că au o funcție deosebită pentru structurarea istoricului, ele nu sînt amplificate într-o realitate supraistorică. În mod corespunzător, cunoașterea referitoare la conținutul originar de semnificații este o cunoaștere istorică despre premisele istoricului ; cu aceasta, pericolul unei recidive de tip aprioric este înlăturat.

Hermeneutica lui Gadamer acordă o atenție deosebită celui de al treilea moment structural al înțelegerii, respectiv „sesizarea prealabilă" a lui Heidegger. În le-

gătură cu acest moment, reflexivitatea nemărginită a meditației hermeneutice este in extenso luată în dezbatere. Sarcina gîndirii este de a-și însuși teoretic propriile sale condiții. Diferențierea funcțională a condițiilor rămîne însă indisolubil legată de o anume conceptualitate ; se pune de aceea întrebarea pînă unde ajunge conștiința hermeneutică în clarificarea propriului său statut. Căci posibilitatea distanțării față de un sistem de categorii în uz nu înseamnă că înțelegerea de sine dobîndește valoare absolută, ci doar că înțelegerea de sine este posibilă. În felul acesta este evident că nu se obține nici o indicație cu privire la sfera de cuprindere a reflecției și la dependența conținutistă a sistemului de categorii reflexiv față de conceptualitatea pre-reflexivă. Performanța indubitabil teoretică a înțelegerii premiselor noastre de gîndire ar fi însă greșit înțeleasă dacă teoria ar fi considerată identică cu experiența metodologică, iar reflecția cu introspecția. Performanța teoretică a înțelegerii de sine înseamnă în fond, chiar dacă nu și în exclusivitate, explorarea unor noi moduri de experiență prin luarea în considerație a ceea ce a fost deja explorat în tradiție apărînd astfel ca un îndemn în vederea explorării ulterioare. E evident că și această luare în considerație e grevată de restricțiile amintite, căci *nici un* mod de experiență nu se poate sustrage conceptualității structurante, oricît ar fi el de independent din punct de vedere metodologic.

În caracterizarea care se vroia constructivă, am deosebit, la nivelul lui *intentio recta* și a lui *intentio obliqua*, o experiență metodologică și una suprametodologică. Iar hermeneutica, ca orice altă teorie care recurge la constructe, e obligată să transcendă prin gîndire constructele care-i sînt proprii. Premisa distrugerii constructelor se află în recunoașterea caracterului lor de constructe ; o asemenea recunoaștere poate însemna în mare măsură o privațiune, dar ea poate ajunge și la grade superioare de afirmativitate. Lucrarea *Adevăr și metodă* urmărește transcenderea prin afirmativitate obiectuală, precum și prin aceea care ține de istoria con-

ceptelor. Conceptul de concept prinde astfel noi contururi, iar coincidența metodologicului și a suprametodologicului cunoaște acum o explicare detaliată.

2. RAȚIUNE ȘI TRADIȚIE

În tendința de a discredita toate prejudecățile, Gadamer vede un indiciu pentru pierderea continuității tradiției. Științele moderne ale naturii, iluminismul și romantismul converg în această tendință fundamentală de nesocotire a istoricității, chiar dacă acest lucru nu e vizibil din primul moment. Ele reclamă toate depășirea prejudecăților, invocînd rațiunea ca instanță distrugătoare a acestora. Romantismul, iluminismul și științele moderne ale naturii operează cu un concept de rațiune a cărui limitare constă în faptul că trimite la o alternativă rigidă. Tradiția și rațiunea ajung la o opoziție absolută. Dar în cadrul prejudecății, rațiunea și tradiția se pot contopi într-o unitate de acțiune. Abia în felul acesta conceptul de rațiune își dobîndește dimensiunea care-i e proprie. Cînd rațiunea devine un simplu instrument de distrugere a prejudecăților, ea își abandonează o bună parte din posibilitățile ce-i sînt proprii ; acel caracter derivat existent în raționalitate nu mai poate fi surprins. Rațiunea este identificată cu o fundamentală luare de sine în posesie ; ea este expresia unei nemărginite autarkii umane. De aici derivă și faptul că forme mai ample de raționalitate se lovesc de cea mai violentă rezistență. Omul se teme că în felul acesta putința unei decizii autonome ar fi considerabil diminuată. Potrivit acestei optici, tradiția ca raționalitate supraindividuală înseamnă renunțare tocmai la cea mai înaltă dintre posibilitățile omului, renunțare la autodeterminare. Una din întrebările centrale la care se vede expusă concepția gadameriană este fără îndoială aceasta : conduce oare lărgirea conceptului de rațiune într-adevăr la o potențare a autonomiei — căci acesta mi se pare a fi

obiectivul lui Gadamer — sau, mai degrabă, provoacă distrugerea ei. Faptul că Gadamer tinde spre o potențare a autonomiei nu înseamnă, desigur, că instituie ca normă pentru sine însuși ideea unei rațiuni absolute, așa cum apare ea în cadrul poziției adverse. Pentru Gadamer, potențarea autonomiei înseamnă un singur lucru : recunoașterea finitudinii ineluctabile și, implicit, caracterul istoric al condițiilor de actualizare proprii acestei recunoașteri. Or, o asemenea recunoaștere nu mai este cu putință în condițiile eliminării fără rezerve a prejudecăților. Căci operînd o totală eliminare, omul s-ar distruge ca ființă istorică. Rațiunea în sens nelimitat este în același timp imanentă și transcendentă omului. Valoarea supraindividuală a tradiției se exercită în prejudecata legitimă. Individul nu are din principiu posibilitatea de a se sustrage puterii tradiției. Voința de a i se sustrage nu ar fi altceva decît un indiciu pentru incapacitatea de a sesiza ca atare revendicarea tradiției ; o asemenea voință s-ar orienta în funcție de iluzia, condiționată istoric, a cunoașterii absolute. Prin noua definire a conceptului de rațiune se urmărește o repunere în drepturi a tradiției în fața falsei atotputernicii a raționalității îngustate metodologic, creindu-se astfel posibilitatea de a sesiza însăși această îngustare. Deci nu se mai poate afirma nicidecum că hermeneutica gadameriană ar fi lipsită de dinamica cunoașterii. Numai că obiectivul pe care-l are în vedere această dinamică este altul decît la adepții cunoașterii absolute ! Recunoașterea deplină a finitudinii și a istoricității omului deschide posibilitatea unui progres al cunoașterii infinit mai cuprinzător. Iar îngustările pe care le suferă conceptul de rațiune sînt ușor de constatat.

„Ideea unei rațiuni absolute în genere nu poate fi realizată de omenirea istorică. Pentru noi, rațiunea nu există decît sub formă real-istorică, rațiune ca atare : ea nu-și este propriul ei stăpîn, ci rămîne necontenit legată de realitățile date asupra cărora se exercită." [19]

Raţiunea nu e stăpînă pe ea însăşi decît dacă include în reflecţie condiţiile istorice de concretizare care o fac finită. Nu înseamnă însă că raţiunea abdică atunci cînd se consideră pe sine drept un produs alcătuit din infinitatea capacităţii de obiectualizare şi din finitudinea ineluctabilă caracteristică oricărei obiectualizări. Raţiunea ca infinitate în finitudine demască pretinsa infinitate a cunoştinţelor absolute. Simplificarea alternativă a raţiunii şi a tradiţiei a condus la un concept de raţiune care funcţiona necesarmente ca adversar al oricărei prejudecăţi. Însăşi perseverenţa de nezdruncinat a conştiinţei istorice, în fond o descendentă a romantismului, se bazează pe această exaltare unilaterală a raţiunii sau a tradiţiei. Exclusivitatea perspectivei istorice, considerarea esenţei istoricului ca istoric pur, priveşte ruptura cu continuitatea revendicată de tradiţie ca definitiv hotărîtă. Poziţia arhaizantă se consideră pe sine ca o realitate subînţeleasă, deoarece în chip paradoxal, ea acordă mult prea puţin puterii istoricului. Ea nu crede decît în valoarea obiectuală a istoricului şi trece cu vederea complicatele interrelaţii ce domnesc între instituirea subiectivă a obiectului şi caracteristicile de esenţă ale obiectului. Situarea istorică face parte dintre factorii de interdependenţă. Şi aici nu e vorba doar de o realitate în sens mai restrîns teoretică, ci de totalitatea continuităţii de sens. Dar şi propria încadrare în contextul istoric e lipsită de înţelegerea situării istorice ; reflecţia asupra punctului de vedere istoric e înlocuită printr-un demers lipsit de orice îndoieli. Cînd încetează să-şi mai pună *problema* istoricităţii, poziţia istorică nu se mai înţelege pe sine. Retragerea în atitudinea istorică nu este o necesitate a gîndirii, aşa cum mulţi caută să sugereze, ci o subestimare a ceea ce poate şi trebuie să fie integrat prin gîndire. Propria poziţie nu poate deveni problemă decît atunci cînd ea a fost deja depăşită prin gîndire. Tocmai aceste posibilităţi de transcendere se situează în continuitatea de sens a tradiţiei. De aceea, o înţelegere de sine consecventă nu are cum să-şi dorească ruptura cu tradiţia.

Romantismul și iluminismul sînt premisele științelor istorice ale spiritului. Ambele au la bază o premisă de filozofie a istoriei, al cărei neadevăr rezidă într-o structură fundamental exclusivistă ; e vorba de schema privind treptata „depășire a mitului prin logos" [20], schemă care, în pofida tuturor opozițiilor, le unește în chip intim. Ceea ce pentru iluminism apare ca o intensificare binevenită și, în ultimă instanță, inevitabilă a logicității, este deplîns de romantism ca o distrugere definitivă a unor atitudini față de lume și de valori. Romantismul și iluminismul sînt de acord asupra faptului că legitatea imanentă a istoriei implică supunerea la opoziția dintre logos și mit, precum și la pregătirea căii pentru proclamarea suveranității logosului ; diferită nu este decît aprecierea acelei suspendări a mitului. Prin faptul că romantismul n-a făcut decît să schimbe valorile, el perpetuează interpretarea dualistă a logosului și a mitului ; numai că dacă se urmărește descoperirea istoricului în istorie, tocmai acest dualism ar fi trebuit pus sub semnul întrebării. Desolidarizarea față de alternativa logos-mit ne dă posibilitatea de încadrare în continuitatea de sens a istoricului. Nu cutare sau cutare stadiu al istoriei apreciat ca pozitiv, ci totalitatea tradiției poate redobîndi puterea de a modela existența. Dacă vrem să obținem o universalitate a raportării istorice și o relevanță integrală a tradiției pentru practică, atunci modelul acesta alternativ de gîndire trebuie abandonat. Nu sesizăm totalitatea spectrului istoric decît dacă abrogăm evaluările dependente de alternativa logos-mit, deoarece fragmentarea tradiției merge mînă în mînă cu evaluarea. Se pare că nu contează dacă evaluarea se fixează asupra unor stadii finale sau premergătoare, transformîndu-le astfel în tema propriu-zisă. Dependența față de această alternativă nu are însă ca urmare doar o reducție pe latura obiectului, ci și eludarea raporturilor cu practica, integral sau măcar în parte. Forma de gîndire alternativă are ca efect, atît în romantism cît și în iluminism, îngustarea orizontului obiectualului și fragmentarea momentului asimilării. Istoris-

mul trăiește din eliminarea radicală a relevanței practicii. În felul acesta, el își creează, ce-i drept, teoretic, o altă amploare decît romantismul și iluminismul, dar conceptul obiectului istoric suferă o și mai substanțială reducție, deoarece acum el e lipsit chiar și de raporturile mediate de asimilare. În fond, în lumina aspectului istoric, totul devine mit, pentru că aici, sub semnul istoricului, credința în logos a fost pierdută. Această atitudine de resemnare ne spune că opoziția necondiționată dintre logos și mit constituie și aici o certitudine absolută. Opoziția rigidă dintre ele a găsit în aspectul istoric un susținător puternic de-a lungul vremii.

Atunci cînd cazurile limită ale abstracției sînt investite cu atribute de maximă valoare sau non-valoare, gîndirea se rătăcește, iar revendicarea proprie tradiției e deformată. Dacă gîndirea devine conștientă de condițiile realizării sale, atunci și conținuturile suprametodologice în care operează revendicarea tradiției își capătă propria lor deschidere. Cînd mitului i se atribuie o valoare folosind concepte care fac parte din sfera logosului, nu înseamnă că alternativa rigidă a fost depășită prin gîndire. E drept că atribuirea de valoare face să coincidă conceptele, dar privită în ansamblu, nu anulează opoziția lor necondiționată. Separarea unui domeniu de excepție, în care mit și logos sînt conciliate, are de bună seamă ca premisă faptul că logosul și mitul se află îndeobște în contradicție, că rațiunea modernă a distrus definitiv bogăția de valori a mitului. Căutarea coincidenței nu pune sub semnul întrebării dualismul celor două concepte, ci este un epifenomen al acelei atitudini fundamentale dualiste. Această căutare se caracterizează în ultimă instanță prin voința de a opune puterii distructive a logosului zone de coincidență, cu toate că însăși posibilitatea unei coincidențe dintre mit și rațiune ar trebui să constituie un motiv pentru suspendarea calificării de sine stătătoare a logosului. Romantismul ignoră faptul că propunîndu-și să identifice coincidențe rămîne în fond tributar modelului alternativ de

gîndire din care a și evadat, sau, mai exact, ar fi putut să evadeze.

Gadamer insistă asupra identității premiselor proprii romantismului și iluminismului și arată care sînt consecințele ce decurg de aici.

Prin „inversarea pe care romantismul a operat-o în scara de valori proprie iluminismului se eternizează de fapt tocmai premisa iluminismului, și anume opoziția abstractă dintre mit și rațiune. Întreaga critică la adresa iluminismului merge acum pe calea acestei oglindiri răsturnate a iluminismului, efectuate de romantism. Credința în perfectibilitatea rațiunii se transformă brusc în credința în perfecțiunea conștiinței mitice și se reflectă într-o stare primordială paradisiacă de dinaintea păcatului originar al gîndirii". [21]

Perfecțiunea conștiinței mitice reprezintă tocmai coincidența dintre mit și logos, iar miticul se dovedește a fi împlinirea rațiunii ; formele moderne de manifestare ale raționalității sînt declarate fenomene de declin ; modelul de gîndire alternativ este pentru moment depășit prin determinarea unor domenii de coincidență (depășirea este obținută pentru un context concret, însă nu și pentru înțelegerea de sine ; dar această depășire, în mod fatal, amplifică modelul gîndirii alternative. Atît de mulți factori care provin din istoria spiritului converg în această formă alternativă de gîndire, încît posibile suspendări efectuate pe alocuri nu pot anihila eficiența ei de ansamblu.

Mitul dobîndește valoare supremă pentru reflecția romantică ; mitul și logosul coincid. Gadamer consideră că, pentru cei ce trăiesc într-o atitudine mitică față de lume, există momente logic-reflexive care fac parte din mitic ; ele nu sînt specifice, deci, numai pentru reflecție. Mitul în sine, fără componente logice, reprezintă o pură abstracție lipsită de posibilitatea unei realizări.

„Orice conștiință mitică înseamnă dintotdeauna cunoaștere : prin faptul că știe despre existența unor forțe divine, ea

a şi depăşit simpla înfiorare în faţa puterii (dacă aceasta trebuie într-adevăr considerată ca stadiu primar), aflîndu-se totodată şi dincolo de o viaţă colectivă fixată în ritualuri magice (aşa cum o găsim de pildă în Orientul timpuriu). Ea ştie despre sine şi, în această «ştiinţă», nu mai este pur şi simplu în afara sa." [22]

Postularea exclusivă fie a mitului, fie a logosului nu are nici o justificare; mitul are componente logice, iar logosul are constituenţi mitici. [23]

Această alternare, care în romantism îmbracă o formă preştiinţifică, îşi găseşte expresia ştiinţifică în şcoala istorică. Admiraţia caracteristică romantismului pentru zonele de coincidenţă logos-mit implică deprecierea epocii în care te afli. Romantismul porneşte de la ideea că între sărăcia de valori a propriei epoci şi bogăţia de valori a uneia sau alteia din epocile trecute există o cezură regretabilă. Fascinată de epoci trecute, conştiinţa romantică se înstrăinează de valorile ce sînt proprii prezentului. Romantismul este incapabil să surprindă revendicările epocii prezente, deoarece el se apropie de perioadele istoriei cu schema fixă despre valoare şi nonvaloare. În şcoala istorică e postulată valoarea istoricului ca istoric; valorizarea operată de romantism e generalizată. Acest fapt are drept urmare renunţarea la diferenţa de valori existentă între domenii distincte ale trecutului şi prezentului, tipică pentru romantism. O asemenea abordare nu este realizabilă decît incidental. Dacă tot ce este istoric e investit cu valoare, atunci nonistoricul este singurul lipsit de valoare. Perspectiva istorică nu este o perspectivă oarecare, ci unica perspectivă. Non-valoarea este împinsă în sfera metodologicului, dar nu este atribuită conţinutului istoric concret. Din extensivitatea valorizării pozitive derivă evident o reducţie metodologică a valorii şi a non-valorii. Iar în conceptul de metodă avem veriga de legătură între şcoala istorică — descendentă a romantismului — şi ştiinţa modernă a naturii, vlăstar al iluminismului. Aceasta explică în ce măsură ştiinţele istorice ale spiritului urmau

să fie, în mod firesc, potrivnice suprametodologicului. Ruptura cu continuitatea de sens a tradiției, care se reflectă în respingerea suprametodologicului, derivă din faptul că romantismul și iluminismul, dată fiind identitatea premiselor, trebuiau să ajungă în cele din urmă la glorificarea metodologicului. Caracterul alternativ al schemei fundamentale a condus la sărăcirea raportării la istorie la nivelul metodei și la limitarea metodologică a reflecției la nivelul teoriei științei. Perspectiva istorică implică voința de suspendare a prejudecăților ; nici o epocă istorică nu trebuie să admită evaluarea orizontului ei de norme de pe o poziție externă, căci aceasta ar însemna să se supraliciteze valorile unei epoci în raport cu valorile alteia, ar însemna împărtășirea prejudecății că există o scară de valori absolută, anistorică. Toate valoarile și toate actele de evaluare sînt însă fenomene istorice. Prejudecata este o atitudine anistorică. Pentru iluminism, prejudecata e o îngustare dogmatică a raționalității. Deoarece rațiunea umană se caracterizează prin capacitate de perfecționare, eliberarea perpetuă de prejudecățile sale înseamnă realizarea de sine a omului. Convergența în conceptul de metodă este totodată convergență în aprecierea prejudecăților, în tendința de eliminare a prejudecăților, fie că e vorba de prejudecata pripelii sau a demnității umane (iluminism), fie de cea a absolutizării anistorice.

„Tocmai aici se află punctul din care trebuie să pornească critic tentativa unei hermeneutici istorice. Depășirea tuturor prejudecăților, această revendicare globală a iluminismului, se va dovedi a fi ea însăși o prejudecată, a cărei revizuire abia urmează să elibereze drumul pentru o înțelegere adecvată a finitudinii care domină existența noastră umană, precum și conștiința noastră istorică." [24]

Că eludarea prejudecăților nu constituie doar un postulat al iluminismului ci și un deziderat al istorismului nu mai necesită acum alte explicații. Discutabil rămîne însă în ce măsură cerința lui Gadamer privitoare la o

conştiinţă a finitudinii şi-a găsit împlinirea în atitudinea istorică. Nu urmăreşte oare Gadamer, în ultimă instanţă, nimic altceva decît o renaştere a istorismului? O conştiinţă al cărei obiect este caracterizat exhaustiv prin elemente istorice de determinare, se sustrage conţinuturilor imperative cuprinse în conceptul neciuntit de tradiţie; tradiţia înseamnă mai mult decît transmiterea şi selectarea unor cunoştinţe. În fond, tradiţia este posibilizarea unor acte şi, în această măsură, ea face ca lucrurile trecute să fie atotprezente. Tradiţia şi prezenţa trebuie să constituie un tot. Prezentul are nevoie de tradiţie pentru a recunoaşte sarcinile sale istorice şi pentru a le îndeplini. De fapt, configuraţia tradiţională de condiţii nu poate fi niciodată pătrunsă ca întreg. Noi nu surprindem de fiecare dată decît fragmente ale unităţii de influenţare existente dintre tradiţie şi prezent, unitate care face posibilă istoria. Finitudinea noastră constă în aceea că nu ne putem lipsi de posibilităţile pe care tradiţia le oferă fiinţei. În schimb istorismul, în determinarea obiectului istoric renunţă total la momentul a-fi-în-vederea-a-ceva-anume care modelează *Dasein*-ul. Istorismul exclude pe a-fi-în-vederea-a-ceva-anume, deoarece nu vede posibilităţile fiinţei decît în orizontul prezentului. Ceea ce e valabil pentru timpurile trecute, şi anume că ele nu trebuie raportate decît la o normă *imanentă*, este transmis cu dezinvoltură asupra prezentului. Valoarea imanentă a epocilor trecute fundează, la drept vorbind, în imanenţa prezentuală a istorismului. Conştiinţa izolării insistă ca istoricul să fie atomizat. Puterea unor posibilităţi ale fiinţei care nu sînt decît prezente este demascată drept insuficienţă istorică; istoricul este expresia unei atitudini de conştiinţă neistorică. Istorismul vede în poziţia istorică o consecinţă umilă; trecutul şi-a avut propriile sale posibilităţi ale fiinţei, prezentul le are pe ale sale. Finitudinea omului se manifestă prin aceea că între cele două dimensiuni se cască un hiatus. Trecutului i se acordă interes istoric, dar el nu are importanţă pentru modelarea fiinţei umane. Excluderea acestui aspect se poate extinde chiar

asupra prezentului ; „toată gîndirea contemporanilor nu mai e înțeleasă pînă la urmă decît 'istoric'". [25] Autoînstrăinarea ajunge în punctul său culminant ; revendicarea tradiției sună tot atît de vid ca și apelurile nemijlocite ale eului și ale lumii înconjurătoare. S-a produs retragerea în teoretizarea pură. La finitudine ca restrîngere a posibilităților de ființă în prezent se adaugă finitudinea ca renunțare totală la o modelare a ființei umane, aceasta din urmă fiind altceva decît o obiectualizare istorizantă. Concepția lui Gadamer despre finitudine combate cu hotărîre o asemenea părere. După el, finitudinea se arată tocmai în aceea că abordarea de tip prezenteist simulează o modestie pe care, dacă e privită mai îndeaproape, ea nici măcar nu o posedă. Prin faptul că, în fond, abordarea de tip prezenteist nici nu este viabilă, se evidențiază dependența omului față de tradiție. Impracticabilitatea ei se reflectă în abdicarea totală de la modelarea ființei umane. Finitudinea înseamnă deci la Gadamer raportarea inerentă la tradiție a oricărei realizări de sine. Conștiința finitudinii noastre rămîne deformată atîta vreme cît ne aflăm doar într-o legătură teoretic-descriptivă cu trecutul. O asemenea conștiință a finitudinii continuă să subaprecieze dimensiunea reală a finitudinii sale. Omul află pînă unde merge caracterul său finit abia atunci cînd distanța teoretică și asimilarea care e determinativă pentru ființa umană fac ca simpla raportare istorică să devină una cu adevărat istorică. Istorismul ia ca punct de plecare conștiința de sine autarkică. Exclusivitatea perspectivei istorice are ca fundament un absolutism disimulat, absolutismul pe care-l implică introspecția pură.

„Determinarea de sine și autobiografia (...) nu sînt realități de ordin primar și nu sînt suficiente ca bază pentru problema hermeneutică, deoarece prin ele istoria recapătă un caracter privat. În realitate, nu istoria ne aparține nouă, ci noi aparținem istoriei. Mult înainte ca noi să ne înțelegem pe noi înșine, prin autoreflecție, ne înțelegem oarecum de la sine în

familie, în societate şi în statul în care trăim. Focarul subiectivităţii este o oglindă deformatoare. Introspecţia individului nu este decît o pilpîire în circuitul electric închis al vieţii istorice. *De aceea prejudecăţile fiecăruia, cu mult mai mult decît judecăţile, constituie realitatea istorică a fiinţei sale.*" [26]

Clasificarea prejudecăţilor în prejudecăţi ale autorităţii şi în prejudecăţi provenite din pripeală consideră drept o realitate incontestabilă faptul că raţiunea şi autoritatea, metodologicul şi ne-metodologicul se află într-o opoziţie eliminatorie. Asemenea presupoziţii, precum şi clasificarea respectivă, fac parte din sfera de gîndire a iluminismului. Caracterizarea unei prejudecăţi ca ţinînd de pripeală trădează credinţa imperturbabilă în autarkia raţiunii. Atîta vreme cît judecata e supusă unor mecanisme de disciplinare, eroare îi este pur şi simplu refuzată. Pripeala nu este decît lipsa de disciplină care rezultă din nesupunerea la exigenţele metodei. O judecată metodologic fundată este din principiu o judecată corectă. Metoda este expresia puterii de autodeterminare a raţiunii. Cine judecă pripit suspendă raţiunea ca metodă ; cine lasă autoritatea să judece în locul său, se dezbară de orice raţiune. Cele două forme de prejudecată ale iluminismului stau mărturie pentru ideea raţionalităţii suficiente sieşi. Pierderea acestei autosuficienţe înseamnă recunoaşterea unei înrîuriri exercitate pe de-o parte de lipsa metodei şi pe de alta de autoritate. Autarkia raţiunii e plătită cu preţul restrîngerii la metodă. Pentru atitudinea iluministă e pur şi simplu absurd să pui problema unor prejudecăţi legitime. Şi tocmai aceasta este problema pe care o pune Gadamer. Se înţelege de la sine că aici nu poate fi vorba de a evolua în iraţionalitatea ostilă metodologicului. O asemenea evoluţie n-ar face decît să menţină în vigoare presupoziţia combătută de Gadamer, cum că raţiunea e în exclusivitate metodă, iar lipsa metodei e pură non-raţiune. Judecata non-raţională e eliberată de Gadamer din îngustimea limitării metodologice fără ca

metodologicul să fie prin aceasta defăimat. În analogie cu problema ființei la Heidegger, hermeneutica lui Gadamer vrea să supună unei dezbateri originare unele aspecte rigide și unilaterale care țin de istoria spiritului. Rațiunea autarkică a iluminismului califică necesarmente autoritatea drept oarbă lipsă de rațiune. Centrarea rațiunii pe metodă nici nu admite de fapt o altă evaluare a autorității. Libertatea era cuprinsă în disciplina metodei ; lipsa metodei și autoritatea nu dovedeau decît insuficiență umană, și nicidecum posibilitatea unor forme mai bogate de autoînțelegere. Iluminismul n-a observat că autoritatea „poate fi și o sursă de adevăr" [27], că autoritatea poate beneficia de raționalitate. Calitatea raportului cu autoritatea nu poate fi supusă unei judecăți anticipator-abstracte. În acest raport este loc deopotrivă pentru renunțarea totală la rațiune cît și pentru dorința neîngrădită de rațiune. Atunci cînd se constituie printr-un act al rațiunii înseși, autoritatea poate fi eliberată de calificativul rigid al simplei neraționalități. Caracterul autoritar al autorității izvorăște din spontaneitatea înțelegerii și nu dintr-o abdicare a intelectului. Autoritatea nu se lasă determinată în chip adecvat din perspectiva termenului opus ; evident, ea necesită un termen opus și anume în sensul unei determinații de conținut, însă în ultimă instanță ea se caracterizează prin calitatea ei corelativă. Valoarea ei ca autoritate, caracterul ei autoritar, se datorează în exclusivitate înțelegerii de către subiect. Eul își dovedește caracterul său rațional atunci cînd dobîndește conștiința limitelor raționalității sale realizate prin anticiparea — tocmai în calitatea sa de eu — a unei raționalități care depășește ego-ul. Situată în finitudinea raționalității actualizate, rațiunea se ridică la libertate prin anticipare. Libertatea care se manifestă prin anticipare trebuie însă legată de voința de revizuire a acelei raționalități supraindividuale. Numai în felul acesta acuza de imunizare la critică poate să-și capete replica, iar anticiparea poate rămîne pe terenul rațiunii.

„Autoritatea unor persoane își are (...) temeiul ultim nu într-un act prin care rațiunea se supune și abdică, ci într-unul de cunoaștere și recunoaștere ; — se ia anume cunoștință de faptul că celălalt îți ese superior în judecată și pătrundere și că, de aceea, judecata sa o ia înainte, adică are întîietate față de propria ta judecată. De aici rezultă de asemenea că autoritatea nu e propriu-zis conferită, ci este dobîndită și dacă cineva vrea să și-o revendice, ea chiar trebuie să fie dobîndită. Autoritatea se bazează pe recunoaștere și, în această măsură, pe o acțiune a rațiunii însăși, care, văzîndu-și limitele, crede pe alții capabili de o mai bună înțelegere. Autoritatea înțeleasă în acest sens corect nu are nimic de a face cu o supunere oarbă. Este clar că autoritatea, în chip nemijlocit, nu are nimic de-a face cu supunerea, ci numai cu *cunoașterea*." [28]

Deși Gadamer evidențiază faptul că raportarea la autoritate presupune o prealabilă judecare a ei, totuși, după părerea mea, el nu dezvoltă pe deplin ideea acestei cunoașteri raționale ; el se mulțumește să afirme că raționalitatea a ceea ce este susținut de autoritate „poate deveni în principiu inteligibil". [29] Mi se pare că orice act de anticipare propriu subiectului se caracterizează prin aceea că raționalitatea a fost înțeleasă în principiu ; raționalitatea anticipării se transformă în obtuză lipsă de raționalitate abia atunci cînd ceea ce a fost cunoscut în principiu își ascunde caracterul său ipotetic pînă într-atît încît ni se acordă libertatea de a trage sau nu consecințele din acest caracter. Caracterul intelectual al anticipării e garantat abia prin includerea unei critici permanente. Trebuie făcută o deosebire între corectitudinea anticipării și caracterul ei intelectual. Chiar și de pe o poziție dogmatică se poate anticipa ceva corect, dar între anticiparea dogmatică și cea intelectuală se situează universul criticii. Caracterul intelectual implică cerința examinării critice. Inteligibilitatea de principiu nu insistă asupra exercitării criticii și astfel provoacă reprezentări greșite despre modul anticipării ; în schimb, critica și modul ipotetic sînt complementare. Actul de anticipare este în fapt — și nu numai în prin-

cipiu — înțelegerea ; totodată el reclamă o critică permanentă pentru a-și menține eficiența înțelegerii. Anticiparea trebuie fixată, laolaltă cu toate componentele ei de raționalitate, pe același subiect. Altminteri există riscul ca tutelarea să se instaureze nestingherită. Pericolul de a renunța la examinare, la rațiune, rezidă în simpla putință de a face un lucru, cu toate că el apăruse deja în unele momente, și anume în cadrul anticipării.

Situația se complică în domeniul pedagogic ; ar fi însă fatal să se transpună structura raportului pedagogic asupra altor domenii culturale. Raportul nostru cu autoritatea și tradiția nu poate fi pus în simpli termeni pedagogici. Tocmai valorile postulatorii specifice ale supraindividualului ar dispărea printr-o asemenea transformare pedagogică. Lumea exigențelor culturale nu poate fi atinsă printr-un simplu model de tip familial. Poziția centrală pe care o deține persoana în concepția lui Gadamer conține riscul ștergerii contururilor constelației pedagogice. „Esența autorității revendicate de educator, de superior sau de specialist“ [30] nu este în fapt unică. Tratarea problemei printr-o evidențiere a persoanei nu este atît de paradigmatică pe cît crede Gadamer. Saltul din domeniul pedagogic în cel tradițional utilizează elemente sacrale secularizate ; o persoană superioară funcționează ca punct latent de referință. În felul acesta, menținerea sub tutelă poate fi legitimată.

„Ceea ce e consfințit prin tradiție și prin datină are o autoritate devenită anonimă iar ființa noastră istorică finită este determinată prin faptul că acțiunile și comportamentul nostru sînt influențate constant nu numai prin recursul la cauze, ci și prin autoritatea moștenitului. Întreaga educație se întemeiază pe aceasta ; dacă în cazul educației «tutorele» își pierde funcția odată cu majoratul, iar locul autorității educatorilor e ocupat de propria înțelegere și decizie, atunci această intrare în maturitatea vieții nu înseamnă nicidecum că cineva devine propriul său stăpîn în sensul eliberării de orice datină sau tradiție.“ [31]

Apărarea raționalității care se întîlnește pe alocuri la Gadamer se transformă aici printr-o ilegitimă analogizare cu domeniul pedagogic în opusul ei. Autoanularea relației pedagogice ar fi putut, ce-i drept, să împiedice o dizolvare structurală ; dar acea autoanulare e prezentată ca fiind în ultimă instanță irealizabilă. Orientarea oarecum globală în funcție de conceptul de dependență își reclamă tributul. Dependența pedagogică înseamnă însă, direct sau indirect, dependență de o persoană. Cînd cel educat ajunge la majorat, el se eliberează de o asemenea dependență personală, cu toate că ființa sa umană se realizează în continuare într-o rețea de dependențe. Dar aceste dependențe nu sînt de natură pedagogică. Autoanularea relației pedagogice nu înseamnă sfărîmarea tuturor dependențelor personale și culturale, ci numai eliminarea acelei dependențe personale care îndeplinea funcția reprezentativă pentru ideea de autodeterminare. Atunci cînd autonomia este în principiu dobîndită, rețeaua de dependențe în care e prins omul își va manifesta în alt fel exigențele față de persoana respectivă. Cînd se ajunge la statutul de identitate personală nelimitată, în speță la statutul care face posibile diferite atribuiri fundamentale, atunci s-a dobîndit o calitate incompatibilă cu calitatea cuprinsă în independența față de factorii tradiționali. Tocmai de aceea în geneza personalității dependențele nu se constituie ca un continuum. Odată cu majoratul se ajunge la autonomia pe care o reclamă imputabilitatea ; în acest sens sîntem stăpîni peste noi înșine ; dacă nu am fi, revendicarea tradiției ar rămîne neauzită ! Ne eliberăm de orice tradiție și de orice datină în sensul că abia acum putem să constituim ceea ce este tradiția. Pe alocuri, lui Gadamer i s-ar putea reproșa că a trecut cu vederea hiatusul calitativ existent între dependența în devenirea maturității și dependența celui matur. Neglijarea acelei diferențe are ca urmare și faptul că aspectul validității, inclus și el de conceptul de imputabilitate, și aspectul facticității se confundă necritic. Astfel se spune :

„Realitatea moravurilor, de exemplu, își păstrează validitatea în mare măsură prin datină și tradiție. Ele sînt preluate prin liberă acceptare, dar nicidecum nu sînt create prin liberă înțelegere sau întemeiate în validitatea lor. Mai degrabă, tocmai aceasta e ceea ce numim tradiție : temeiul validității lor." [32]

Desigur, moravurile nu sînt rezultatul unei acțiuni individuale, ci o realitate supraindividuală. Normativitatea moravurilor rămîne mai întîi neexprimată ; ea e transformată în acțiune și comportament fără intervenția reflecției. Inițial, revendicarea validității datinei și a tradiției nici nu este percepută ca *revendicare*, ci este interpretată ca o acțiune cvasinaturală. Caracterul necesar al evenimentelor naturale și evidența moravurilor nu sînt încă separate. Moravurile își pot revendica validitatea și pot să-și dobîndească o expresie abia prin conștiința acestei separații. Revendicarea validității moravurilor este un imperativ care își are temeiul în performanțe de ordin cultural. Numai în felul acesta mai sînt cu putință creații culturale chiar și atunci cînd astfel de imperative sînt negate. De o revendicare a validității moravurilor nu poate fi vorba decît atunci cînd evidența înfăptuirii e înlocuită prin înțelegerea caracterului de performanță a moravurilor. Înainte de a fi suspendat prin reflecție, moravul uzurpă ceea ce este de esență pur naturală : validitate non-convențională. Acest stadiu de disimulare a adevăratului caracter de validitate reprezintă o necesitate pentru inițierea culturală. E însă fatal să amesteci acel stadiu cu situația la care se ajunge prin reflecție ulterioară, așa cum se întîmplă pe alocuri cu tendințele de pedagogizare ale lui Gadamer. Revendicarea validității de tip convențional proprie moravurilor — în concepția noastră tocmai aceasta e validitatea lor adecvată — devine sesizabilă abia prin intermediul unei reflecții care permite o distanțare. Validitatea cvasinaturală și validitatea de tip convențional sînt separate atunci cînd moravurile sînt „preluate prin liberă acceptare" [33] ; e limpede că ele nu sînt „create prin liberă acceptare" [34] dat fiind că sînt o realitate pre-

existentă de tip factic, realitate în care creştem ; în stadiul post-pedagogic însă, ele sînt negreşit „întemeiate în validitatea lor" [35]. Tradiţia nu trebuie să fie baza validităţii lor decît atîta timp cît înţelegerea convenţionalităţii lor poate fi încă realizată. Ceea ce în stadiul timpuriu al devenirii omului are validitate deplină, nereflectată, rămîne cu totul în afara unei probleme a întemeierii. Aspectul întemeierii apare abia atunci cînd evidenţa moravurilor, cînd normativitatea lor evasinaturală a devenit problematică. Atunci însă nu e de nici un folos să se încerce întemeierea printr-o recădere într-o evasinaturalitate ; faptul de a fi valabil nu are voie să fie decît punctul de pornire al reflecţiei asupra validităţii, nu însă finalul ei. De îndată ce moravurile sînt preluate prin liberă acceptare, se marchează acea cezură care degradează argumentarea sprijinită pe faptic la un demers eronat. Faptul că moravurile nu sînt create de noi, ci se prezintă ca ceva supraindividual, ca normativitate socială, nu trebuie folosit ca argument în numele căruia am putea considera problema validităţii ca fiind de mult rezolvată. A prelua prin liberă acceptare trimite în mod implicit la punerea în discuţie a validităţii moravurilor. Tradiţia nu trebuie să fie decît fundamentul reflecţiei asupra validităţii, nu însă răspunsul la ea. Faptul că în genere tradiţia poate deveni suma valorilor factice de validitate demonstrează dominaţia sau cel puţin persistenţa modului natural de a vedea în ea o dimensiune a cărei specificitate constă in aceea că reclamă decizii de validitate de ordin non-natural. Dacă considerăm conceptele „libertate" şi „tradiţie" într-un raport reciproc, atunci tradiţia nu trebuie să fie ceva pur factic ; factumul de tip tradiţional este rezultatul deciziei libere, fapticul tradiţiei nu este decît cauza acestei decizii. Dificultatea constă în aceea că tradiţia ca o cauză factică şi rezultatul reflecţiei asupra validităţii, adică factumul de tip tradiţional, sînt tributare aceluiaşi concept. În felul acesta, hiatusul reflecţiei care se află între ele poate fi uşor trecut cu ve-

derea. Pentru a marca diferența dată aici, se recomandă, după părerea mea, folosirea conceptelor de „tradiție" și de „factum de tip tradițional". Factumul de tip tradițional este rezultatul unei decizii la nivelul teoriei validității, în timp ce tradiția se situează încă într-o zonă premergătoare reflecției asupra validității. Numai factumul de tip tradițional poate să corespundă calității culturale a tradiției ; altminteri, tradiția recade în sfera faptului natural. A vorbi atunci de libertate ar fi o pură iluzie. De aceea nu ne putem alătura reverenței adresate de Gadamer romantismului pe motivul că ar fi corectat iluminismul în măsura în care „în fața întemeierilor raționale, tradiția continuă să-și păstreze un drept" [36]. Cît de nediferențiate sînt la el facticul și validitatea o arată continuarea textului citat mai sus ; valabilitatea e legată de faptul că tradiția „determină în mare măsură instituțiile noastre și comportamentul nostru" [37]. Gadamer folosește conceptul de „întemeiere rațională" într-un sens prea restrîns. Tendința de delimitare față de metodologia științelor este cea care îl conduce la o asemenea concepție îngustată. După Gadamer, rațiunea nu-și epuizează funcția numai în activitatea de reflectare asupra cauzelor ; ea este și depozitara spirituală a unor performanțe istorice. După părerea mea, este greu de negat că o asemenea depozitare nu este un act al rațiunii decît în măsura în care ea se orientează în funcție de conceptul de cauză ; de asemeni, este evident că în această activitate de reflectare asupra cauzelor e depășită îngustimea metodologiei științelor. Dar în afara cauzelor de tip rațional nu există absolut nimic care să-și păstreze dreptul.

Reprosul pe care-l face Gadamer romantismului, și anume că el „gîndește tradiția în opoziție cu libertatea rațională și că vede în ea un dat istoric de felul naturii" [38] se întoarce în parte chiar asupra lui însuși, după cum am mai arătat. Căci, dacă s-ar mulțumi să lărgească conceptul de cauză rațională în așa fel încît să fie cuprinse și cauze extrastiințifice, atunci spiritualitatea, re-

flecția și libertatea ar fi caracteristici ale raportului de tip tradițional. Neîndoielnic, Gadamer își propune acest lucru, însă el face și un pas mai departe : amploarea raționalității este depășită înspre un pretins suprarațional al tradiției. E drept că el nu cade în dihotomia rigidă reproșată romantismului, care opune absoluta lipsă de raționalitate a tradiției schematismului raționalității, dar la el tradiția se transformă într-o medie obținută din rațiunea liberă și naturalul suprarațional. În intenția de a elibera tradiția și rațiunea din opoziția lor absolută, rațiunea nu este numai eliberată din îngustimea raționalității de tip științific, ci și identificată cu puterea facticului. Dacă supraindividualitatea tradiției e menită să motiveze validitatea [39], atunci performanța specifică a subiectului e atribuită unei pseudopersoane, iar facticul își arogă validitatea. Distrugerea acelei dihotomii sporește fără să vrea valoarea naturalului ; dacă tradiția e „întotdeauna un moment al libertății și al istoriei însăși" [40], atunci libertatea și constituirea factumului de tip tradițional apar ca fiind incomplete.

„Chiar și acolo unde viața se schimbă năvalnic, ca în vremurile de revoluție, în transformarea aparentă a tuturor lucrurilor se păstrează mult mai mult din ceea ce este vechi decît s-ar putea crede, unindu-se cu noul într-o nouă validitate." [41]

Demonstrația lui Gadamer își dobîndește legitimitatea abia atunci cînd se separă aspectul factic-genetic de punctul de vedere al validității. Gadamer însă pune semnul egalității între tradiție și factumul de tip tradițional și în felul acesta supraapreciază importanța celor puse de el în valoare. În măsura în care interacțiunea dintre conștiința istorică, ca sumă a teoretizării obiectualizante, și lumea vieții *(„Lebenswelt")* este pusă în discuție, adică atunci cînd trebuie să fie analizat contextul de geneză a distanțării teoretice, prezentarea făcută de Gadamer e convergentă nu numai cu Husserl și

Heidegger, ci și cu concepția Raționaliștilor critici. Elaborarea de teorii nu se face în vid ; o multitudine de elemente, atît teoretice cît și pre- sau extrateoretice, trebuie să servească intenției teoretice drept bază. Atitudinea științific-obiectuală față de trecut este o performanță umană relativ tîrzie și pe deasupra se mai evidențiază și prin caracterul ei impropriu. Raportarea adecvată la trecut se realizează în atitudinea care se manifestă în lumea vieții. Tradiția nu devine un obiect care își pierde în cele din urmă orice însemnătate, ci se transformă continuu, intrînd în configurația vieții ; tradiția are semnificația sa, numai că ea ne solicită fără ostentație. Noi „cei care trăim istoric“ [42] ne realizăm prin raportarea semnificativă la tradiție. Conținutul teoretic și semnificația care intră în constituirea practicii se găsesc într-un raport de postordonare. Semnificația este începutul și sfîrșitul determinației teoretice. Constelația de interese pe care o configurează practica determină alegerea temei de cercetare. Un interes care nu e decît teoretic e o himeră. În problematica unui istoric, intenția teoretică și imperativele practicii coincid. Selectivitatea cuprinsă în teoretic trimite la fundamentarea în practică și deci la o depășire a sferei cunoștințelor. Puterea istoriei, cea care transcende cunoștințele, e prezentă în practica comportamentului „natural“. [43] Obiectualizarea conținutului istoric, travaliul de tip istoric, se bazează pe fundamentul istoriei și e condamnat la imposibilitatea de a obiectualiza istoria ca un tot. Voința de distanțare se înscrie într-un surplus de istoricitate ; intenția teoretică nu poate fi îndeplinită în autarkie nici măcar în cazul celei mai modeste determinări obiectuale. Obiectul istoric nu e capabil să se elibereze de impregnarea istorică ; el reprezintă mereu mai mult decît poate să afle conștiința istorică despre el. Dacă imposibilitatea de a realiza voința de distanțare de obiect e înțeleasă numai ca simplă infinitate a progresului teoretic, atunci ea nu este adecvat concepută. Gadamer vizează mai degrabă centrul teoretizării auto-

nome. În principiu, obiectul istoric nu are doar un caracter teoretic; iar din punct de vedere al istoriei spiritului, ar fi o eroare plină de consecințe nefaste dacă în general s-ar căuta eliminarea momentelor de constituire non-teoretice ale obiectului istoric. La imposibilitatea unei asemenea întreprinderi s-ar mai adăuga caracterul an-istoric al celui care are o astfel de intenție. Componentele istorice ale determinației istorice nu reprezintă un neajuns; ele constituie tocmai bogăția posibilităților ființei. Prin urmare, schema care amplasează teoreticitatea obiectului istoric între semnificația inițială și cea rezultantă e amenințată de pericolul ca o teoreticitate autarkică să fie considerată posibilă cel puțin ca stadiu de trecere. Însă asumarea unei condiții teoretice pure nu numai că nu este posibilă, dar nici măcar nu este de dorit în măsura în care vrem să continuăm să ne considerăm ființe istorice.

„La începutul oricărei hermeneutici istorice trebuie de aceea să se afle *dizolvarea opoziției abstracte dintre tradiție și istorie, dintre istorie și cunoașterea ei.*" [44]

Decisiv rămîne însă felul în care este definită această dizolvare. Dihotomia criticată de Gadamer ar deveni, ce-i drept, mai complexă, dar în ultimă instanță nu ar fi depășită dacă s-ar încerca o înlănțuire a cunoștințelor istorice cu modul istoric de prelucrare a lor. De aceea, noi am atras în mod deosebit atenția asupra momentelor constitutive nonteoretice ale teoreticității istorice. În acest context mai trebuie observat că integrarea momentelor constitutive teoretice și nonteoretice nu este *conditio sine qua non* numai pentru punctul de pornire al oricărei probleme, ci și pentru progresul de natură teoretică în cadrul oricărei problematici. Determinația progresului este dependentă de selectarea fundată în practică și nu poate fi nicidecum obținută doar din stringență teoretică. Deducția teoretică mai permite diverse posibilități de avansare, deci într-o orientare ex-

clusiv teoretică, concreteţea progresului rămîne subdeterminată. Dacă teoria vrea să avanseze măcar cu un singur pas, atunci selecţiei teoretice trebuie să i se alăture performanţa de determinare din dimensiunea practicii. Progresul teoretic este rezultatul integrării funcţionale, a selectivităţii diferenţiate.

„Eficienţa tradiţiei care continuă să fie vie şi eficienţa cercetării istorice formează o unitate de eficienţă a cărei analiză n-ar putea întîlni mereu decît o ţesătură de efecte reciproce." [45]

Deja credinţa într-o desprindere treptată a ştiinţei istorice de puterea de acţiune a tradiţiei trădează o prejudecată scientistă şi un mod de gîndire dihotomic. Pe de altă parte, punctul de vedere gadamerian se vede pus în faţa dificultăţii de a păstra valoarea teoreticului — care, după cum se ştie, reprezintă doar o valenţă antropologică — şi de a nu o jertfi în favoarea valorii vieţii. Oare nu e distrusă, în specificitatea sa, orice performanţă a cunoaşterii, ca urmare a raportului intim pe care-l întreţine cu practica ? Oare ideea independenţei faţă de eu, a obiectivităţii deci, nu e abandonată ? Răspunsul este : ea nu e abandonată, ci doar gîndită în termeni radicali. A înţelege faptul că teoreticul se fondează în practică nu înseamnă reducţie, ci potenţare a exigenţei teoretice, înseamnă înţelegere a premiselor de neînlăturat ale cunoaşterii. Revendicarea validităţii absolute proprie teoreticului considerat în sens restrîns este anihilată prin aceea că se conştientizează caracterul de contruct al cadrului său de raportare. Dimensiunea teoretică se realizează pe deplin abia prin includerea conştientă a factorilor de fundare din domeniul practicii. Proiectul gadamerian implică radicalizarea valorii teoretice a validităţii ; dar nu numai atît. Antinaturalismului care este propriu potenţării la nivelul teoriei validităţii îi corespunde un naturalism disimulat al tradiţiei.

3. DETERMINAȚIA OBIECTULUI ISTORIC — EXPLICITARE ȘI APLICARE

Cercetarea din științele naturii se desfășoară în esență în funcție de o necesitate ce ține de logica lucrului. Față de această situație, aspectul istoric rămîne secundar. Potrivit concepției lui Gadamer, în științele naturii nu se poate vorbi de un aspect istoric, de un aspect semnificativ. În schimb, în științele spiritului, zona metodologică cu logica ce-i este proprie, este indispensabilă, rămînînd totuși preliminară. La drept vorbind, însuși progresul pe linii metodologice a științelor spiritului ar trebui legat de implicații non-metodologice, așa cum am arătat mai sus vorbind despre problematica constituirii obiectului istoric. O dependență a constituirii obiectului propriu științelor naturii și a progresului din științele naturii de factori externi este inexistentă — cel puțin nu într-o asemenea formă. Problema dependențelor este, firește, și aici întru totul legitimă, oricît ar părea să contravină imaginii pe care științele naturii o au despre sine. Pentru Gadamer însă, metodologia din științele naturii și din cele ale spiritului suportă o analogie [46], ceea ce, din motivele arătate, ni se pare discutabil. În concepția sa, deosebirea hotărîtoare dintre cele două tipuri de științe constă în existența, respectiv inexistența raportării la semnificație. Printr-o simplificare schematizatoare, el nu atribuie decît științelor spiritului o semnificație capabilă să structureze existența și istoria. Obiectul din științele spiritului nu rezultă în chip nemijlocit din explicarea legităților obiectuale, așa cum ne-o arată istoria științelor naturale, ci abia din constelația de interese și condiții a unui prezent determinat. De acea, obiectului din științele spiritului nu i se poate acorda o independență față de eu și de situație, deci identitatea unui în-sine. Miezul de identitate, pe care, firește, îl are și orice obiect istoric, și care e doar garanția pentru repetabilitatea infinită a raportării la obiect, nu e pur și simplu *quantité néglijable,* dar nici

nu e de o importanță absolută, propriu-zis umană. Obiectul istoric cuprinde fragmente de determinare din metodă și de dincolo de metodă. Istoricitatea configurației de condiții care transcende metoda nu admite nici măcar ca revendicare o determinație supratemporală deplină de tipul în-sinelui.

„În timp ce obiectul științelor naturii poate fi determinat ideal ca ceva care este cunoscut în cunoașterea deplină a naturii, ese impropriu să vorbim de o cunoașere deplină a istoriei, și tocmai de aceea, în ultimă instanță, nu are sens să vorbim despre un obiect în sine care ar fi propriu acestei cercetări." [47]

Obiectul istoric este revendicarea pe care orice prezent o poartă în sine, deci, în fond, determinarea de posibilități ale ființei. Confruntarea la nivelul prezentului cu ceea ce este mediat prin tradiție respinge ideea de progres. Privite în ansamblu, actualizările rămîn incomparabile.

Conștiința istoriei se dezvoltă ca obiectivare în cadrul științelor particulare, și tocmai în această măsură se conturează un concept opus celui de conștiință *istorică*. Pe de altă parte însă, Gadamer folosește termenul „conștiință a istoriei" într-un sens care cuprinde prelucrarea științifică și neștiințifică a tradiției. Conștiința istoriei în sens restrîns nu duce pînă la capăt ideea de independență a obiectului istoric față de eu și de situație. Numai momentul independent de eu, adică miezul de identitate al obiectului științific determină orizontul de interogație al acestei conștiințe a istoriei. Prin orientarea în funcție de un asemenea în-sine obiectual, distanța este cea care devine fundamentul de constituire cu valabilitate ultimă. Ceea ce s-a constituit sub imperiul unei distanțe, revendică o independență totală față de eu, și prin urmare se prezintă ca o realitate nemijlocită, mijlocită pe cale metodologică. Distanța și autarkia obiectuală sînt strîns legate ; principiul metodologic al distanțării, respectiv obiectivării, nu are sens decît

presupunînd un în-sine obiectual. Obiectualizarea metodologică înseamnă instituirea unui obiect ca fiind independent de instituirea sa. Conştiinţa istoriei în sens restrîns se centrează în jurul ideii de independenţă faţă de instituire ; dacă conştiinţa vrea să se înţeleagă pe sine însăşi, atunci trebuie să pună în dezbatere aspectul instituirii, adică întrepătrunderea funcţională a independenţei de instituire şi a dependenţei de instituire în întregul ei. În felul acesta se pune capăt autosuficienţei obiectivismului istoric. În principiu, pentru aceasta există două posibilităţi : proiectul unei depline independenţe se năruie din capul locului prin demonstrarea imposibilităţii de a fi îndeplinit, sau, mai puţin radical, se degradează, devenind ceva impropriu. Dacă luăm în considerare aspectul instituirii, atunci se pot găsi răspunsuri la probleme privind posibilitatea unei analogii, precum şi a deosebirilor existente în constituirea obiectelor. Treapta reflecţiei, proprie fiecărei revendicări, este astfel atinsă. Dacă vorbim de aspectul instituirii, ar putea să se nască impresia că hermeneutica lui Gadamer ar putea fi echivalentă în linii mari cu o teorie a constituirii de tip aprioric. Dar acest lucru nu se întîmplă, deoarece el consideră un asemenea transcendentalism drept o eroare raţionalistă incapabilă să cuprindă ideea finitudinii, adică a forţei preconştiente care acţionează în istorie.

Prin urmare, se impune includerea în sfera ideilor hermeneutice a fundamentelor conştiinţei istoriei, a capacităţilor contextului tradiţional care se exercită prin funcţii de tipul conştiinţei şi care nu pot fi obiectivate decît în parte. Abia printr-o asemenea profunzime a reflecţiei, conştiinţa istoriei realizează ceea ce îi stă în putere şi ceea ce e chemată să realizeze. Puterea tradiţiei se manifestă în forme multiple în orice performanţă a înţelegerii. E vorba de ceea ce Gadamer a numit „principiul eficienţei ulterioare a unui moment istoric“ [48]. Posibilitatea cunoaşterii absolute e exclusă prin particularitatea reflecţiei asupra influenţelor de tip istoric, im-

posibilitatea desăvîrșirii care este proprie conștiinței vizînd influențele de tip istoric își are temeiul în istoricitatea ființei noastre. „*A poseda un statut istoric înseamnă a nu ajunge niciodată la absoluta cunoaștere de sine.*“ [49] Dar a poseda un caracter istoric înseamnă de asemenea să nu renunți niciodată la cunoașterea de sine, pentru că numai în cunoașterea de sine omul dobîndește posibilitățile conținute în tradiție, posibilitățile istoriei pentru istorie.

„Orice cunoaștere de sine se naște din acea premisă istorică pe care, împreună cu Hegel, o numim substanță, pentru că oferă un suport oricărei păreri subiective și oricărui comportament, prefigurînd și limitînd în felul acesta orice posibilitate de a înțelege tradiția sub chipul ei mereu altul din punct de vedere istoric. Iar pornind de aici, sarcina hermeneuticii filozofice poate fi caracterizată în acești termeni: ea ar avea de refăcut calea fenomenologiei hegeliene a spiritului în măsura în care în orice subiectivitate este prezentă substanțialitatea care o determină.“ [50]

Rațiunea istorică supraindividuală reprezintă un rezervor, în principiu inepuizabil, pentru interpretarea și realizarea de sine a omului. Tradiția ne oferă posibilități pentru elucidarea situației existențiale. În constituirea orizontului situativ, cele mai variate dependențe de interpretare se unesc în totalitatea unei înțelegeri de sine și a unei înțelegeri a lumii. Orizontul situativ este un ansamblu de factori de interpretare. Prin urmare, înțelegerea este o performanță de interpretare multifactorială. Este evident că ceea ce contează este analiza în detaliu a îmbinării factorilor. Decisiv este aici efortul de a demasca pozițiile rigide de tip dihotomic ca reprezentînd un fenomen trecător. Unei asemenea strădanii dogmatizatoare îi pot fi sustrase definitiv punctele de raportare pur obiectuală ale interpretării situației, deci toate acele aspecte care, în mod ideal, se îndeplinesc cu ajutorul elementelor factice. În „modul ideal“ subzista, firește, o dinamică bine definită; dar această dinamică

e considerabil redusă prin tot ce apare ca subînțeles în orientarea specifică lumii vieții ; e drept că eficiența teoreticității științifice sparge pe alocuri aceste predeterminări, însă știința nu e suficientă pentru dinamizarea raportării la obiect așa cum are ea loc în lumea vieții. Și însăși dinamica progresului științific rămîne în urma a ceea ce Gadamer pretinde a fi recunoscut drept dinamică a situației, deoarece dinamica științifică e imobilizată în îngustimea unui concept restrîns al teoriei. Înțelegerea situației integrează în schimb momente de teorie și de practică, lucruri trecute și prezente. Performanțele mai înalte de interpretare se grupează în constelații mereu schimbătoare în jurul punctelor de raportare pur obiectuale, în speță, în jurul acestui miez de identitate al situației. Prin aceste performanțe de interpretare se constituie, tocmai în cadrul tradiției, termenul opus al revendicării. Obiectivitatea lui nu poate fi cuprinsă în teoreticitatea științifică, ci trebuie înainte de toate concepută de fiecare individ în parte prin deslușirea revendicărilor prezentului la nivelul depășirii însinelui obiectual al istoriei. Obiectivitatea de care este capabilă cercetarea științifică nu este prin urmare nicidecum neglijată în favoarea determinării conținutului revendicării ; transformarea rezultatelor istorice se manifestă pe deplin în determinația revendicării istorice. Dar valoarea de obiectivitate, deci particularitatea de a ni se adresa sub forma *revendicării* istorice, nu se poate obține prin recursul la obiectualul istoric, dar nici fără un asemenea recurs. Revendicarea ar deveni o simplă pretenție a individului, o pură proiecție a subiectivității care își e suficientă sieși, în ultimă instanță, istoria ar deveni superfluă pentru o angajare existențială. Istoria și istoricitatea, prelucrarea teoretică și modelarea responsabilă a existenței s-ar menține într-o opoziție ermetică. Gadamer în schimb, insistă asupra întrepătrunderii existente între determinarea istorică a obiectului și revendicarea istorică. Conținutul revendicării crește din demersul științei istorice, valoarea sa de revendicare nu-i poate fi atribuită decît de spontaneitatea umană. Dar și

determinarea conținutului necesită premise extra-istorice, în speță momente de conținut care constituie concreteţea unei situații prezente. Conținutul situativ și conținutul istoric depind în chip necesar unul de altul. Această dependență poate fi sesizată în problematica cercetării istorice. Conținutul istoric poate fi constatat abia în conținutul situativ. Iar distanța evenimentului istoric ne revelă caracterul nemijlocit al situației. Deși situația ca întreg nu poate fi niciodată obiectualizată, deși trăim mereu în parțialitatea situației, prin însuși faptul că avem conștiința situației, ea este în principiu deja depășită. Conștiința prezentului este mereu și o conștiință istorică. În conștiința istorică se manifestă o trăsătură esențială a conștiinței : capacitatea de a se autodepăși.

Îmbinarea conținutului situativ și a celui istoric se bazează pe o dimensiune în care istoricitatea revendicării conduce la întîlnirea trecutului cu prezentul. Îmbinarea teoretică devine posibilă prin îngemănarea revendicărilor. Sarcina teoriei este de a evidenția dependența conținutului teoretic, respectiv a conținutului conștiinței, de revendicare. În felul acesta, prezentul și trecutul, teoria și practica sînt recunoscute drept un ansamblu funcțional. Ceea ce însă nu poate fi realizat pe această cale este desemnarea unei anume revendicări, ea avînd valoare imperativă pentru configurarea existenței umane. Corelația reciprocă dintre situația prezentă și istorie, dintre revendicarea făcută de pe pozițiile prezentului și cea tradițională nu e suficientă pentru a selecta una sau alta dintre revendicări, respectiv, pentru a legitima o asemenea selecție, căci o selecție în vederea aplicării în practică ar fi, evident, o legitimare. O teorie a constituirii reciproce nu poate rezolva sarcina legitimării. Reflecția subiectului asupra validității nu poate rămîne decît în sarcina subiectului însuși. Faptul că ceva se prezintă sau s-a prezentat drept revendicare poate fi analizat de mine pornind de la premisele lui. Tocmai acest lucru îl face Gadamer. Dar examinarea critică a revendicării i se pare cel mai adesea inutilă.

„În realitate, orizontul prezentului e într-o continuă formare în măsura în care, în permanență, trebuie să ne verificăm prejudecățile. Din această verificare face parte, și nu în ultimă instanță, întîlnirea cu trecutul și înțelegerea tradiției din care venim. Deci orizontul prezentului nici nu se poate constitui fără apel la trecut. Un orizont al prezentului există pentru sine tot atît de puțin pe cît de puțin există orizonturi istorice care ar urma să fie cucerite. *Dimpotrivă, înțelegerea este întotdeauna procesul contopirii unor asemenea orizonturi, care în aparență nu există decît pentru sine.* ...Asemenea contopire are loc în permanență sub acțiunea tradiției. Pentru că acolo vechiul și noul se combină mereu, formînd o validitate (!) vie, fără ca în genere vechiul sau noul să se distingă explicit unul de celălalt.“ [51]

Înțelegerea se realizează ca explicitare, iar explicitarea este din capul locului aplicare. Explicitarea înseamnă forma specifică de teoreticitate pe care o postulează revendicarea. Dependența situativă a oricărei explicitări care conduce la continua reinterpretare a ceea ce a fost înțeles pînă acum înseamnă, în ultimă instanță, caracterul de neconfundat al unui ansamblu de revendicări. Modificarea concepțiilor este expresia unei revendicări aflate în schimbare, adică a unei voințe de autorealizare, care la rîndul ei se află în schimbare. Dacă transformarea interpretativă nu ar mai avea loc, atunci autorealizarea istorică ar înceta și ea să mai constituie un obiectiv. Varietatea de teorii nici nu se poate concepe unidimensional, cu toată calitatea științelor istorice de a se înțelege pe sine. În ea se oglindește mai degrabă modificarea constelațiilor revendicative. Faptul că există modificare interpretativă și că totuși nu se urmărește autorealizarea demonstrează o nesocotire a fundării revendicative a oricărei teorii. Reflecția hermeneutică aduce la lumină întrepătrunderea amintită, contribuind astfel la conștientizarea determinației revendicărilor, și anume în corelarea revendicării de tip situativ cu cea de tip tradițional : „un text nu este înțeles decît dacă de fiecare dată e înțeles altfel“ [52]. Specificitatea explicitării este

surprinsă corespunzător abia atunci cînd e văzută totodată și imposibilitatea de a susține revendicările care se ascund în spatele ei. Înțelegerea, explicitarea și aplicarea formează un întreg structural. Separarea unor funcții într-un alt sens decît cel heuristic nu poate fi justificată decît intrinsec. Dacă se urmărește consecvent ideea de constituire corelativă pe întreaga arie a fenomenului, atunci explicitarea și aplicarea, aspectul teoretic și practic nu pot fi așezate succesiv în așa fel încît să rămînă la aprecierea interpretului luarea în considerație sau nu a dimensiunii aplicării. Ea este întotdeauna deja prezentă și nu constituie decît o diferențiere de grad a reflecției dacă și în ce măsură e descoperită acțiunea ei în ceea ce a fost considerat a nu fi decît teoretic în explicitare.

„Ruptura dintre funcția cognitivă și cea normativă" [53] este rezultatul unei abstracții care confundă determinația unei funcții cu autarkia ei. De aceea afirmația că funcția cognitivă și cea normativă nici măcar nu ar fi „două acte distincte..., ci un proces unitar" [54] mi se pare că este tributară aceleiași erori. Unitatea fenomenului nu contrazice determinația proprie a unor acte constituite în determinație reciprocă. Determinația prin determinație reciprocă dă totodată cîmp liber ideii de unitate și aceleia de diferență. Celui care depășește în mod grandios poziția dihotomiei rigide, de multe ori i se întîmplă ca situarea deasupra opozițiilor să i se transforme într-o opoziție potențată. Unitatea universală nu face față articulării de determinații deoarece ea reduce diferențierea funcțională la un lucru impropriu, ceea ce, în sens strict, înseamnă că ea nu-l integrează deloc.

IV

HABERMAS. ÎNGRĂDIREA PRETENȚIEI DE UNIVERSALITATE A HERMENEUTICII

1. UN MODEL ÎN TREPTE AL COMPETENȚEI COMUNICATIVE

Jürgen Habermas concepe capacitatea hermeneutică drept o caracteristică antropologică. Ea este acea capacitate cu care omul este din principiu înzestrat, de a înțelege sensul cuprins în sisteme simbolice verbale și nonverbale. Înțelegerea sensului se află într-un raport fundamental cu vorbirea. Ea se concretizează în vorbire, unde atinge gradul său maxim de complexitate. Față de această situație, expresia scrisă a sistemelor simbolice verbale și non-verbale nu reprezintă decît o dimensiune intermediară. Faptul că sistemele simbolice non-verbale țin tot de cîmpurile funcționale ale înțelegerii sensului se explică prin aceea că în principiu pot fi verbalizate și pot fi actualizate în vorbire. Prin urmare, capacitatea hermeneutică nu depășește cadrul circumscris de verbalitate ; ea reprezintă „arta de a înțelege sensul ce poate fi comunicat prin limbă“ [1]. Atît limba cît și capacitatea hermeneutică posedă valoare de principiu. Oricare performanță de înțelegere poate fi formulată cu ajutorul limbii, în felul acesta raportarea de principiu a tuturor modalităților de înțelegere la limbă putînd să-și găsească actualizarea. Limba este fapt și principiu. La același lucru se referea și Heidegger vorbind despre „comunicare“ *(Mitteilung)* ca despre cel de al treilea moment structural al înțelegerii. Rangul de principiu pe care-l deține înțelegerea se manifestă prin aceea că noi putem înțelege în principiu totul. În cazul concret al unei anume performanțe de înțelegere, determinația respectivă este lăsată deja în urmă. Numai astfel putem înțelege perturbările care survin în comunicare. „Competența comunicativă“ [2], capacitatea de a înțelege sensul, este înainte de toate o parte constitutivă a antropologicului. Habermas reia corelația hei-

deggeriană dintre înțelegere și *Dasein*. El caută să determine mai îndeaproape această abordare corelativă printr-un model în trepte al capacității hermeneutice. Competența comunicativă poate funcționa în simplitatea înțelegerii caracteristică lumii vieții (treapta I), dar ea poate fi supusă unei anumite discipline, devenind iscusință artistică (treapta II) ; în ipostaza de hermeneutică filozofică, capacitatea comunicativă dobîndește reflexivitate universală, adică devine critică (treapta III). Celei din urmă trepte îi revine sarcina metateoretică de a explica în mod structural performanțele comunicative ale dimensiunilor care o preced. Se impune ca în cadrul analizei structurale să se indice relațiile existente între momentele teoretice și cele practice. În felul acesta, hermeneutica filozofică devine o amplă teorie a limbii și vorbirii ; ea trebuie să determine funcția și limitele limbajului natural, adică să cerceteze relația existentă între înțelegerea sensului și limbă. Forța reflexivă a hermeneuticii filozofice se manifestă în suspendarea funcției de termen ultim, proprie limbii naturale. Se pune problema dacă se poate înțelege sensul în afara limbii. În felul acesta nu se neagă nicidecum faptul că orice înțelegere se raportează în principiu la limbă, adică valoarea de principiu a limbii, ci dimpotrivă, se caută tocmai o teorie vizînd o asemenea raportare. Pentru aceasta este necesar să fie pusă în discuție legătura decisivă dintre limba naturală și înțelegerea sensului. O teorie a raportării necesită mai întîi o determinare a elementelor care nu intră în relație. Valoarea de principiu a limbii nu poate fi fundată decît prin evidențierea independenței și diferenței ei față de ceea ce nu se manifestă prin limbă. În ipostaza de amplă teorie a limbii, filozofia hermeneutică devine totodată o teorie a acțiunii pe plan social. Componenta socială este evidentă în conceptul de vorbire. Vorbirea urmărește în mod esențial o influențare a acțiunilor, respectiv a disponibilității în vederea acțiunii ; vorbirea urmărește deci un efect persuasiv. Ea se constituie abia în contextul social, implicînd aspecte teoretice și practice.

Prin caracterul său de factor antropologic fundamental, competența comunicativă înglobează în sine tocmai aceste două aspecte. Existența unei abilități retorice derivă din caracterul artificial al înțelegerii, adică din faptul că ansambluri de sens sînt explicitate în funcție de anumite reguli. Hermeneuticul și retoricul sînt cele două posibilități fundamentale desfășurate la nivelul competenței. Mișcarea în interiorul limbii se face în modalitatea înțelegerii și a persuasiunii. Ar fi oarecum greșit să se conceapă retoricul drept expresie a raportării la practică iar hermeneuticul ca formă de manifestare a teoreticului. În felul acesta, componentele competenței comunicative ar fi concepute într-un dualism rigid. Habermas însă are în vedere faptul că cele două aspecte se implică reciproc. Caracterul teoretic al înțelegerii sensului cuprinde — chiar cu condiția modificării corespunzătoare — și aspectul practicii atît de vizibil în retoric. În măsura în care înțelegerea este fundată pe înțelegerea de sine, această raportare la practică poate scăpa observației, dar datorită eficienței sale, nu poate fi niciînd eliminată. Izolarea în vederea obținerii unei realități pur teoretice nu are decît o valoare constructivă. Rezultă de aici că problemele practice nu sînt soluționate doar în situațiile explicite de persuasiune. Posibilitatea aplicării este cea a înțelegerii însăși. E drept însă că se impune delimitarea relațiilor aplicative de ansamblu nediferențiat al afirmațiilor pur teoretice. Habermas a realizat acest deziderat mergînd pe linia conceptelor de „cunoaștere" și „interes".[3]

Avînd în vedere că hermeneutica filozofică este o metateorie a funcțiilor implicate în competența comunicativă, ea va pune probabil în lumină specificitatea structurală care revine experiențelor hermeneutice în mediul limbilor naturale, precum și măsura în care momentul retoric reprezintă o parte componentă a comunicării uzuale. Prin urmare, hermeneutica se deosebește atît de lingvistică cît și de teoriile de tip artistic ale retoricii și hermeneuticii. Pentru a putea aprecia spațiul de funcționalitate al limbii naturale, Habermas con-

frunță sistemul limbilor artificiale cu cel al limbilor naturale. În cadrul finit al orizontului ei de simboluri, limba naturală poate în principiu să facă accesibilă, la nivelul conținutului ei de sens, orice manifestare verbală sau non-verbală de sens. În principiu, limba poate exprima orice, chiar și absența sensului.

„Datorită artei înțelegerii și artei de a face inteligibil, hermeneutica filozofică își realizează experiența care îi e proprie, și anume că în principiu mijloacele de care dispune o limbă naturală sînt satisfăcătoare pentru elucidarea sensului unor conexiuni simbolice arbitrare, oricît de străine și inaccesibile ar fi ele în primă instanță. Putem traduce din orice limbă în oricare altă limbă. Putem stabili o legătură inteligibilă între obiectivările celor mai îndepărtate epoci, ale celor mai marginale culturi pe de o parte și contextul familiar, în speță cel înțeles al propriului nostru mediu pe de alta." [4]

Capacitatea limbii de a stabili în mod nelimitat relații cu structuri dotate cu sens sau lipsite de sens presupune faptul că există, potențial și factic, o distanță față de ceea ce urmează să fie înțeles ; o înțelegere parțial nedesăvîrșită este condiție de posibilitate nu doar pentru fiecare raportare hermeneutică în parte, ci conștiința ca întreg manifestată prin limbă reprezintă integrarea aproximației și a distanțării. Orice realitate ridicată la nivelul limbii are prin urmare caracterul nemijlocit a ceea ce a fost mijlocit. Chiar și contextul lumii vieții reprezintă mai mult decît ceea ce este potențial ininteligibil" [5] ; acest context este impregnat de neînțelegere factică deoarece este fundat în performanțele de determinare ale unei limbi naturale, iar în aceste determinări se manifestă totodată tendințele obscurizante care-i sînt proprii oricărei limbi. Faptul că aspecte care devin problemă se exprimă explicit sau se ascund în dosul unei pretinse evidențe, nu constituie în realitate decît o diferență de grad. Habermas revizuiește îndată tendința spre abstractizare constructivă, afirmînd :

„Abia suma celor două momente circumscrie experiența hermeneutică : intersubiectivitatea comunicării prin intermediul limbii uzuale este în principiu tot atît de nelimitată pe cît este de fragmentată." [6]

Înțelegerea mediată verbal implică distanță. În neînțelegere, această distanță devine sesizabilă.

Înțelegerea din cadrul sistemelor verbale naturale se caracterizează prin nelimitare și prin imposibilitatea principială de a fi desăvîrșită vreodată. Caracterul nelimitat al comunicării verbale nu se manifestă însă numai în raportul dintre subiectul ce realizează înțelegerea și seturi de sens ca obiect al aceleia, ci determină și raportul dintre subiectul care vorbește și limbă. Aici ea apare ca nelimitată raportare verbală la sine. Spre deosebire de sistemele verbale construite formal, rețeaua de reguli pe care se bazează exprimarea verbală se caracterizează în principiu prin capacitatea sa de modificare și pluralitate semantică. Vorbitorul poate să-și însoțească enunțul indicînd și sensul în care trebuie înțeleasă manifestarea sa verbală. Obiectivarea verbală implică pe lîngă comunicarea explicită și indicații de aplicare. Tocmai prin intermediul acestor indicatori structura verbală este depășită cu ajutorul unor mijloace verbale. Performanța de determinare proprie limbii naturale nu se mărginește la articularea semantică, ci cuprinde totodată determinarea conținutului și circumscrierea lui la o situație anume. Prin această raportare la situație, fixarea de reguli este investită cu un caracter momentan. E evident însă că existența în acest registru al momentanului presupune și existența unui fundament de regularități stabile. Dar în comparația cu limbajele formale, acest lucru nu este hotărîtor. Hotărîtoare este în schimb posibilitatea de a însoți unele propoziții cu indicații situative și de a le conferi în modul acesta propriile lor momente de transcendere. Structura în trepte a limbajelor formalizate exclude înglobarea unor trepte verbale ulterioare în altele premergătoare, în așa fel încît comunicarea într-un plan al limbii să nu

fie efectuată pe treapta limbajului obiectului. În felul acesta comunicarea de ordinul limbajului obiectului și cea metalinguală rămîn net despărțite. În ultimă instanță, aceasta înseamnă separarea sistemului de simboluri de contextul lumii vieții. Din cauza pluralității de situații existente în lumea vieții, limba naturală se vede obligată să includă în manifestarea verbală indicații de concretizare. Elementele situative, adică reflexive, implicate în exprimarea verbală, corespund pluridimensionalității din lumea vieții. Determinația semantică nu poate fi realizată decît prin integrarea unor factori reflexivi și nonreflexivi. Vorbitorul are posibilitatea să varieze în cele mai diferite feluri constelația acestor factori.

„Datorită structurii reflexive a limbilor naturale (...) vorbitorul indigen are la dispoziție o libertate de mișcare metacomunicativă unică." [7]

Reflexivitatea imanentă limbii naturale, posibilitatea unei multiple transcenderi, face ca limba să nu poată deveni niciodată un *totum* obiectual. Limba transcende, dar ea însăși nu poate fi depășită ca întreg. Cu alte cuvinte : limba este principiu. Gîndirea nu este limbă, cu toate că se află într-un raport de principiu cu limba. La rîndul ei, și limba se află într-un raport de principiu cu gîndirea. În felul acesta se explică de ce achiziționarea unui sistem verbal natural aduce cu sine totodată inițierea în anumite scheme de interpretare. Ceea ce este valabil în cazul limbii, are valabilitate și pentru aceste scheme. Nimic nu se opune obiectualizării lor, dar totala lor obiectivare este imposibilă. Premisele unor performanțe de obiectivare nu pot deveni în totalitatea lor obiectul analizei, deoarece presupusa reflecție totală rămîne dependentă de ele. În ciuda întregii reflexivități, obiectivarea categoriilor rămîne categorială. Totalitatea categorială a gîndirii nu poate fi vizată decît *în interiorul* gîndirii și de aceea nu poate fi niciînd realizată pe cale reflexivă. Imposibilitatea unei obiectivări totale

nu dispensează de obligaţia de a tinde spre obiectivare, căci o renunţare la aceasta ar echivala cu voinţa de a nu se înţelege pe sine. Acest fapt ar însemna însă şi abandonarea ideii de obiectivitate, căci în reflecţia asupra categoriilor cognitive se dezvăluie putinţa lor de obiectivare. Obiectul se transformă în corelat categorial. În reflecţie, schemele interpretative sînt sustrase purei lor funcţionări ; în anumite condiţii, ele sînt eliminate din reţeaua cognitivă ; e posibil însă ca ele să nu sufere decît o simplă modificare. În felul acesta, o constelaţie categorială dată dinainte se transformă într-o nouă premisă funcţională. Reflecţia hermeneutică nu poate ieşi din orizontul premiselor categoriale :

„chiar şi modificarea anticipărilor inevitabile nu anulează obiectivitatea limbii faţă de subiectul vorbitor ; în cazul instruirii, subiectul nu face decît să elaboreze o preînţelegere nouă care, la următorul pas hermeneutic, preia din nou funcţia conducătoare." [8]

Subiectivitatea produce în permanenţă o supersubiectivitate nouă, menită s-o facă posibilă pe ea însăşi. Modificarea şi crearea premiselor categoriale se efectuează în mediul limbii uzuale. Oricît de neîndoielnic este faptul că orice categorie face parte dintr-un instrumentar teoretic tot atît de evident este că modificarea ei nu poate fi înţeleasă satisfăcător în imanenţa teoreticului. Coliziuni intra- şi intercategoriale obligă la modificare. Dacă schemele interpretative nu ar fi legate *ab origine* în mod funcţional cu domenii specifice ale practicii, atunci apariţia unor asemenea coliziuni ar rămîne în ultimă instanţă de neînţeles. În felul acesta, teoreticitatea pură ar fi din principiu imună faţă de orice revizuire. Desăvîrşirea teoreticităţii nu este în fond decît o problemă a perfecţiunii tautologice, respectiv analitice. Schemele interpretative din limba uzuală se folosesc în schimb de raportul cu practica ca de un constituent al teoreticităţii lor. Modificarea categorială devine necesară pe baza incompatibilităţii parţiale cu fe-

nomene din cîmpul corespunzător al practicii. La acest aspect se referă conceptul de coliziune intracategorială. Cu coliziuni intercategoriale avem de a face atunci cînd corelarea dintre categoria și domeniul practicii este incompatibilă cu alte corelații de acest gen. Această situație derivă din faptul că tendințele de adecvare din cadrul configurației categoriale nu se mărginesc doar la fiecare dimensiune de corelare în parte, ci acționează și în cazul raporturilor interdimensionale. Însăși viteza diferită de modificare este un factor care provoacă în permanență coliziuni intercategoriale.

Schemele interpretative ale limbii uzuale determină interacțiuni și sînt la rîndul lor dependente de interacțiuni. Această raportare constitutivă față de interacțiunea socială poate apărea în chip explicit sau, dimpotrivă, neexplicit. În dezbaterea privind competența comunicativă, respectiv acea *capacitas infinita*, aceste două moduri au fost luate în considerație în măsura în care hermeneuticul în sens mai restrîns a fost delimitat față de retorică. Caracterul teoretic al hermeneuticului este la rîndul său impregnat de practică ; el implică interacțiune socială, și prin aceasta o multitudine de decizii. În spatele unei modificări permanente se articulează decizii. Aspectul decizional poate însă dobîndi caracterul explicit al unui discurs eficient. Limba este folosită pentru a declanșa procese voliționale și pentru a le influența desfășurarea ; prin urmare, ea servește în ultimă instanță la realizarea unui consens social privind norme ale acțiunii. Un asemenea consens nu poate fi realizat decît prin persuasiune laolaltă cu arta cuvîntului, singură presuasiunea dovedindu-se insuficientă. Deciziile normative relevante din punct de vedere social nu pot fi obținute numai pe calea argumentației raționale ; ele constituie o parte integrantă a structurilor sociale. Servindu-se în aceeași măsură de raționalitate ca și de extraraționalitate, retorica răspunde cerințelor normative ale structurii sociale. Acțiunea socială — și acest lucru este valabil dealtfel și pentru cea individuală — nu

se poate realiza decît prin integrarea teoreticului şi a nonteoreticului. Posibilitatea unei asemenea integrări existente în limba uzuală poate contribui la eliberarea deciziilor de caracterul lor pur arbitrar. E drept că ambivalenţa retorică a teoreticului şi a nonteoreticului nu face cu putinţă decizii [9] *raţionale;* în schimb, ea garantează „raţionalitatea" unor decizii în sensul unei nonarbitrarietăţi. Deciziile nu sînt arbitrare deoarece se poate face propagandă pentru cutare sau cutare decizie prin raportarea la efectul social al fiecăreia. Efectele sociale, la rîndul lor, nu-şi capătă o pondere decît prin recursul la decizii extrateoretice, numai în felul acesta contribuind la selectarea dintr-o sumă de posibilităţi decizionale.

„Decizii motivate raţional nu se formează decît pe baza unui consens, care este obţinut prin intermediul unei vorbiri convingătoare, adică în dependenţă faţă de mijloacele adecvate sub aspect cognitiv, cît şi expresiv, ale reprezentării realizate cu ajutorul limbii uzuale." [10]

Într-un discurs eficient converg aspectul cognitiv, cel teoretic-hermeneutic şi expresia raportată la acţiune.

Reţeaua categorială care subzistă în comunicarea de tip uzual reprezintă condiţiile de posibilitate ale oricărei experienţe. Condiţiile de posibilitate funcţionează întotdeauna şi ca factori restrictivi. Schimbările care survin în dimensiunea transcendentală înseamnă totodată modificarea elementului restrictiv. În cazul discursului eficient, transformarea se mută în centrul conştiinţei. Dependenţa socială a reţelei categoriale, care în cazul separării hermeneuticului de retoric era periclitată de o atribuire unilaterală, este acum apreciată obiectiv. Intenţia orientată spre acţiunea socială nu reprezintă decît modalitatea cea mai evidentă a modificării categoriale.

„Discursul eficient care realizează un consens în legătură cu decizia referitoare la unele probleme practice nu desemnează decît locul în care, în cadrul acestui proces natural, încercăm să intervenim conştient şi să schimbăm anumite scheme

interpretative înrădăcinate, cu scopul de a învăța noi înșine (și de a învăța și pe alții) faptul de a vedea altfel și de a judeca din nou ceea ce tradiția ne-a lăsat ca deja înțeles."[11]

Capacitatea de modificare categorială corespunde unei dependențe categoriale care nu poate fi anulată. Scheme interpretative din limba uzuală nu pot fi transformate decît de acela care și le-a însușit în mod preconștient. Surplusul categorial preconștient condiționează o dependență care este, ce-i drept, pasibilă de schimbări, dar care în fond nu poate fi depășită. Viziunile însușite odată cu limba, determină și conștiința practică; determinații practice, deci forme specifice de acțiune, corespund funcției de explorare. Cel care participă la o limbă naturală nu-și poate limita dependența la zona teoreticului. Categoriile constituie fundamentul determinației practice și teoretice. Modificarea categorială urmărită prin intermediul discursului eficient, nu poate fi realizată decît datorită faptului că ea însăși combină determinația practicii cu cea a teoriei într-o formă funcțională maximă. Actul retoric reflectă forma esențial integrativă a limbilor naturale și se servește astfel de eficiența ei. Limba naturală este integrativă în măsura în care reunește dimensiunea teoretic-informativă cu dimensiunea acțiunii într-o corelație reciprocă. Comunicarea cu ajutorul limbii uzuale nu cunoaște determinația exclusiv teoretică, adică separarea de contexte semantice. Comunicarea în mediul limbilor naturale depinde de interpretarea, respectiv de determinarea reciprocă a acțiunii și a semnificației întemeiate pe simboluri. Din această cauză, interdependențele semantice și funcția de reprezentare implicînd corporalul, nu pot exista una fără cealaltă. Forța inerentă discursului eficient provine din aceea că el realizează integrarea acelor momente într-un mod care este resimțit de subiectele sociale drept un impuls integrativ. Demersul retoric nu înseamnă deci decît o stimulare a performanței integrative care caracterizează în mod structural comunicarea prin intermediul limbii uzuale.

Trăsăturile fundamentale ale limbii naturale evidențiate de hermeneutica filozofică sînt deci următoarele: a) reflexivitatea; b) obiectivitatea; c) creativitatea și d) integrarea. Momentele enumerate constituie condițiile de actualizare ale competenței comunicative, adică ale capacității de a comunica prin intermediul limbii uzuale. Integrarea limbii și a practicii vieții, a dimensiunii teoretice și a celei pragmatice se referă și la factorii fundamentali menționați anterior. În felul acesta, cel de al patrulea moment ocupă un loc de excepție. Diferențierile regionale ale momentului integrativ sînt sugerate de Habermas, dar nu sînt discutate în detaliu, deoarece el este preocupat în primul rînd de determinarea sferei „conștiinței hermeneutice" [12]. Participarea la comunicarea prin intermediul limbii uzuale, înțelegerea și vorbirea în contextul social nu pot fi interpretate adecvat într-o teorie a competenței lingvistice (N. Chomsky), deoarece aceasta se concentrează în exclusivitate asupra capacității de a stăpîni în mod ideal sistemul de reguli referitor la articularea semantică, imanent unei limbi naturale. O asemenea teorie face abstracție de corelatul pragmatic al limbii naturale. În schimb, teoria conștiinței hermeneutice depășește această cezură constructivă. Astfel, hermeneutica devine teoria subiectivității concrete. Hermeneutica filozofică își propune să explicitezе „experiențele fundamentale ale unui vorbitor competent (a cărui competență lingvistică este presupusă tacit)" [13], deci situația înțelegerii și a vorbirii cu toate implicațiile ei. Lingvistica tinde să realizeze o reconstrucție rațională a sistemului de reguli și astfel o explicare a productivității semantice. Cunoștințele reflexive care se manifestă în hermeneutica filozofică vizează condițiile de posibilitate ale demersului hermeneutic. Ea urmărește să aducă la lumina conștiinței ambivalența libertății și a dependenței cu care subiectul vorbitor se confruntă în limbă. În acest sens, ea este o teorie despre subiect. În conștiința hermeneutică, subiectul caută să se elibereze pătrunzînd dependențele, fiind totodată conștient că libertatea nu poate fi obținută decît prin continuitatea în-

finită a unei asemenea pătrunderi. Polaritatea subiectivității și a transsubiectivității, proprie competenței comunicative, are valoare de termen ultim. Ea este constituent al reflecției și de aceea poate fi luată în dezbatere, dar nu poate fi explicată. Explicarea nu poate avea loc decît presupusă fiind acea polaritate. Explicarea competenței lingvistice eludează odată cu subiectivitatea și alți factori de importanță absolută. Subiectivitatea devine suma unor factori de facticitate [14] și este eliminată tocmai din această cauză. De aceea, reconstrucția lingvistică nu poate să contribuie cu nimic la clarificarea de sine a subiectului.

2. IMPORTANȚA HERMENEUTICII PENTRU ȘTIINȚELE POZITIVE

Cu toate că în calitatea ei de teorie structurală despre comunicarea prin intermediul limbii uzuale hermeneutica filozofică depinde de diferite științe particulare, ea însăși nu poate fi calificată drept o știință particulară. Reflecția de sine care se înscrie în hermeneutica filozofică ca o parte constitutivă nu se poate lipsi de știință, căci altfel ar eșua într-un arbitrar metafizic. Dar nici prin simpla generalizare a unor rezultate și metode provenite din științe particulare nu i se poate satisface revendicarea universalității. Dar nu numai hermeneutica filozofică are nevoie de științele particulare, la rîndul lor și științele pozitive depind de reflecția hermeneutică în măsura în care sînt preocupate de interpretările determinărilor obiectuale realizate de ele. Meditația metateoretică este prin urmare sarcina ce revine hermeneuticii filozofice. Trebuie subliniat că această conștiință hermeneutică posedă o funcție metateoretică indispensabilă, dar că ea nu se mărginește nicidecum la aceasta. În ea se pot deosebi două aspecte fundamentale care în ultimă instanță sînt complementare, și anume unul care vizează științele particulare și altul

care vizează teoria despre subiect. Habermas indică patru aspecte prin care se manifestă importanța reflecției hermeneutice pentru științele pozitive.

1. „Conștiința hermeneutică distruge înțelegerea de sine obiectivistă, proprie științelor tradiționale ale spiritului." [15]

Urmînd îndeaproape teoria lui Gadamer privind interdependența existentă la nivelul istoriei influențelor, Habermas arată că și obiectivitatea în științele spiritului se constituie de fiecare dată ca o constelație de ordinul istoriei influențelor. Conceptul de obiectivitate nu poate fi elaborat excluzînd situația interpretativă a subiectului, ci numai ținînd seama de determinația punctului de plecare. Obiectivitatea nu constituie pur și simplu opusul subiectivității, ea este mai degrabă concretizarea intenției de obiectivitate în contextul tradiției. Doar identitatea formală a acestei intenții este cea care poate induce în eroare, sugerînd că obiectivitatea se concretizează în cele mai diverse feluri, ce nu pot fi comparate din punct de vedere istoric. Hermeneutica filozofică are sarcina să conștientizeze, pe cît este posibil, condițiile istorice de concretizare ale intenției de obiectivitate; în felul acesta, ea indică cum a fost depășită in concreto opoziția subiectiv-obiectiv, în speță, cum trebuie interpretată obiectivitatea obiectuală prin recursul la factori de tip istorico-genetic.

2. „Conștiința hermeneutică amintește (...) științelor sociale de probleme ce decurg din prestructurarea simbolică a domeniului lor." [16]

O știință socială care se limitează la aplicarea unui concept de sistem funcționalist [17], deci care-și propune ca temă legitimă de cercetare în exclusivitate interdependența funcțională, face abstracție de totalitatea corelațiilor sociale de viață. În felul acesta, știința socială ca întreg este supusă modelului metodologic al științelor exacte ale naturii. De aceea, știința socială nu depă-

șește limitele tehnicii sociale.[18] Habermas ia atitudine împotriva unei asemenea restrîngeri a obiectului științelor sociale. E drept că științele sociale au și o dimensiune de tehnică socială, dar concepția de tipul tehnicii sociale nu poate face față din principiu totalității sistemelor sociale și nici măcar unor complexități funcționale superioare. Identificarea neîngrădită a metodologiei proprie științelor sociale cu cea a științelor naturii are drept urmare tocmai pierderea din vedere a particularităților fiecărui obiect în parte. Obiectul social produs de oameni se prezintă cu aceeași relevanță, respectiv irelevanță ca și obiectul natural. Privit global, acest lucru înseamnă că o știință socială restrînsă la nivelul tehnicii sociale nu se poate înțelege pe sine. În concepția de tipul tehnicii sociale se oglindește o dogmă antropologică disimulată ; categoria obiectualității devine în același timp atotputernică și uniformă. Împotriva transferării unor categorii din științele naturii în orizontul de reflecție al științelor sociale nu există decît un singur remediu, și anume demonstrarea incongruenței dintre cele două domenii. Știința socială e obligată să recunoască în ce măsură este ea însăși supusă influenței din partea contextului vieții sociale. Abia prin aceasta ea se eliberează de constrîngerile monismului structural. Știința socială nu realizează posibilitățile conținute în conceptul ei decît atunci cînd e capabilă să explice caracterul restrictiv al concepției de tipul tehnicii sociale. Premisa pentru aceasta este integrala luare în considerație a experienței din lumea vieții.[19] O atare experiență își găsește expresia în comunicarea prin intermediul limbii uzuale. Deci, observația hermeneutică referitoare la faptul că obiectualitatea socială este mediată prin comunicarea cu ajutorul limbii uzuale, adică printr-un spectru de conștiințe preștiințifice, urmărește să împiedice crearea unei analogii totale între științele sociale și cele exacte ale naturii. Prin întemeierea obiectualității sociale în experiența preștiințifică, adică „într-un mediu social centrat pe istoria vieții“[20], se asigură specificitatea anticipării categoriilor din teoriile

sociale. Determinația categoriilor se întemeiază în „experiența acumulată prestiințific“ [21], într-o serie de precunoștințe foarte complexe privind fragmentele de determinare ale obiectualității sociale și ale multiplelor sale articulații. Anticiparea categorială explicită se dezvoltă din cunoștințe uzuale neexplicite, dintr-un caracter teoretic latent. Anticiparea unor determinări de obiecte sociale este deci cu totul altceva decît pură decizie metodologică. Întrucît caracterul explicit al categoriilor își are fundamentul în caracterul neexplicit al categoriilor din vorbirea uzuală, respectiv din comportamentul social, obiectul și rețeaua categorială pot fi corelate, cu mult mai bine decît atunci cînd se pleacă doar, de la o metodologie generală. Anticiparea categorială ancorată în comunicarea prin intermediul limbii uzuale reprezintă o prestructurare simbolică a domeniului de obiecte proprii științelor sociale. Numai un climax atins în sfera caracterului teoretic care-și are punctul de plecare și orientarea permanentă în cunoștințele uzuale din lumea vieții poate să asigure afinitatea dintre metodă și domeniul de obiecte. Cunoștințele din lumea vieții oferă posibilitățile de selecție și modificare categorială. Anticipările categoriale care se formează din acestea nu încremenesc în sisteme conceptuale definitive, ci se situează în polaritatea mereu schimbătoare a raportului dintre obiect și subiect. Conștiința hermeneutică are menirea să amintească tocmai acest lucru.

3. „Înțelegerea faptului că limbajul natural are mereu rolul unui metalimbaj «ultim» pentru toate teoriile exprimate în limbaje formale explică valoarea gnoseologică a limbii uzuale în procesul de cercetare.“ [22]

Configurația metodologiei proprii științelor naturale este o totalitate funcțională abstractă. La punctul 2), această abstracție a fost denunțată drept o insuficiență. Reproșul insuficienței este valabil însă numai în cazul trecerii metodologiei care ține de științele naturii în domeniul științelor sociale. Acest reproș nu se adre-

sează metodologiei atunci cînd ea rămîne în dimensiunea științelor naturii. Se pune însă întrebarea dacă totala autarkie metodologică există cu adevărat în domeniul științelor naturii. Mi se pare că cele enunțate la punctul 3) — aplicate consecvent — trebuie să califice și acea separare metodologică drept o abstracție schematică. După părerea mea, Habermas se vede constrîns să determine relevanța metodologică atît de diferit, deoarece nu vrea să pericliteze cu nici un preț particularitatea obiectelor din științele sociale și din cele ale naturii. Eu consider că acest lucru nu este stringent. O teorie amănunțită privind relația cu obiectul ar fi în măsură să evidențieze variatele moduri de dependență metodologică. Habermas consideră că în imanența unui model metodologic de cercetare din științele naturii, contextul limbii uzuale nu se manifestă, dar că el acționează în discuțiile asupra unor modele concurente, deoarece opțiunea unui colectiv de cercetare în favoarea unui anumit model este pregătită în mediul limbii uzuale. Aprecierea metateoretică a eficienței unor modele are loc în condițiile limbii naturale. În felul acesta, în reflecția asupra eficienței pătrund în mod necesar momente care provin din domenii extra- și prestiințifice orientate spre lumea vieții. Dezbaterile dintre cercetători sînt dependente de rețeaua explicativă provenind din limba uzuală, și apar în determinarea eficienței specifice. Prin urmare, metateoria sistemelor formalizate se află, datorită faptului că este mediată prin limba uzuală, în dependență inextricabilă față de lumea vieții. Dependența față de implicațiile comunicării prin intermediul limbii uzuale devine și mai evidentă dacă se ia în considerație faptul că progresul științific apare ca opțiune pentru anumite sisteme și subsisteme metodologice. Avînd în vedere că asemenea decizii nu pot fi obținute prin constrîngere rațională, ci că sînt rodul unor convenții, mediul în care se realizează consensul metodologic merită o atenție deosebită. Momentul retoric al competenței comunicative se prezintă aici sub forma stăruinței în favoarea unor anume concepții metodologice.

Consensul în favoarea unui model obținut pe cale retorică, consens ce trebuie realizat în permanență pentru ca progresul științific să poată apărea, e ancorat în fondul de experiență de viață. Profilarea demersului științific necesită momente de constituire neștiințifice. Ele sînt acelea care, în ultimă instanță, legitimează consensul metodologic. În consecință, dezbaterea privind eficiența unor modele concurente nu poate fi soluționată în imanența unor reguli preferențiale. [23]

4. „În fine, astăzi un domeniu de interpretare care ca nici un altul solicită conștiința hermeneutică a dobîndit actualitate socială : este vorba de traducerea unor informații științifice bogate în consecințe în limba vieții sociale." [24]

Determinația strategiilor științifice rezultă din contextul lumii vieții și contribuie în același timp la modelarea lui. Ambele aspecte sînt o expresie a raportării la limbă, raportare ce însoțește fiecare demers științific. Transformarea unor enunțuri științifice în structuri ce aparțin limbii naturale este constitutivă pentru conceptul de știință. Aspectul comunicării nu se adaugă ulterior activității științifice, ci el este primul care face posibilă determinația metodologică. Intersubiectivitatea proprie observației științifice este un indiciu pentru funcția constitutivă a comunicării. Transformarea rezultatelor științifice în contextul limbii uzuale nu este deci nicidecum arbitrară. Explicațiile lui Habermas ar putea să facă impresia că transpunerea în limba uzuală este o urgență condiționată istoric, de care demersul științific al epocilor precedente a fost scutit ; chiar mai mult, ar putea să se nască impresia că este o sarcină a conștiinței hermeneutice aceea de a prelucra rezultatele științifice, „bogate în consecințe", aducîndu-le la nivelul limbii uzuale. Noi credem, dimpotrivă, că posibilitatea transformării în limbă uzuală reprezintă un constituent pentru determinația unor corelații de enunț științific.

Aceasta însă nu înseamnă nicidecum o identificare a sistemului de enunțuri științifice cu limba naturală.

E drept că înseamnă o îngrădire a simplei lor opoziții. Important este aici să se dovedească continuitatea în discontinuitate pentru că numai în felul acesta posibilitatea transformării devine inteligibilă. Datorită faptului că Habermas vrea să limiteze hermeneutica filozofică prin determinarea limitelor limbii naturale, el se abține de la elaborarea unei teorii detaliate a raportului cu limba. Poziția metahermeneutică vizată ar fi împinsă printr-o asemenea teorie la o complexitate mult mai mare, devenind o teorie cuprinzătoare a limbii și a sensului.

La Habermas, teoria raportului cu limba rămîne rudimentară. Din cauza aceasta, performanța constitutivă cu care raportarea de principiu la limbă contribuie la determinația unor sisteme de enunț monologic, respectiv științific, nu poate fi sesizată adecvat. Structura dialogică a vorbirii umane este depășită de știința care operează monologic, dar transcenderea însăși, precum și ceea ce rezultă din ea, sînt supuse unui canon de condiții în care se manifestă raportarea de principiu la contextul limbii uzuale. Habermas se orientează însă în funcție de condiții „care permit un fel de ieșire din structura dialogică a limbii uzuale și folosirea monologică a limbii pentru formarea unor teorii riguroase și pentru organizarea activității în raport cu un scop rațional“ [25]; așadar, în funcție de condiții care se află dincolo de raportarea specifică limbii uzuale, adică condiții de suspendare a dialogului. Eu sînt însă de părere că numai o teorie care ia în considerație pe lîngă condițiile suspendării și pe acelea ale determinației poate să facă față tuturor relațiilor și determinațiilor enumerate aici. O abordare atît de cuprinzătoare ar avea drept consecință faptul că independența față de limbă nu s-ar mai opri la nivelul unei simple privări de legătura cu limba uzuală. Chiar dacă sistemele de enunțuri științifice nu constituie elemente ale vorbirii, posibilitatea principială ca ele să poată fi raportate la dialogul din limba uzuală denunță exterioritatea purei opoziții drept

o eroare. Relaţia cu limba naturală posedă deci valoare constitutivă universală. Sisteme de limbă constituite monologic nu numai că pot fi transferate în contextul lumii vieţii, dar prin dependenţa constitutivă faţă de el, sînt în permanentă legătură cu acest context. Nu intenţionăm în nici un caz să eliminăm prin aceasta determinaţia proprie a sistemelor monologice afirmată de Habermas, dar ea necesită o întregire prin aspectul constitutiv. Restrîngerea revendicării universalităţii proprie hermeneuticii, pe care o urmăreşte în fond Habermas, ar căpăta în mod necesar o valoare relativată prin funcţia constitutivă atotcuprinzătoare a contextului limbii uzuale. Privită în ansamblu, luarea în consideraţie a aspectului constituirii ar însemna chiar o reînnoire a acelei revendicări de universalitate. Dar acum, revendicarea nu ar putea să se mai manifeste decît dacă limba umană ar fi explicată teoretic, la nivelul principiilor. Aceasta ar însemna totodată să se arate în detaliu performanţele de constituire extrem de diferite date de raportarea la limba uzuală. Rezervele noastre faţă de polaritatea promovată de Habermas nu sînt, în schimb, decît un postulat programatic.

3, FUNDAMENTUL PREVERBAL AL LIMBII NATURALE

Pentru a delimita raza de acţiune a capacităţii umane de verbalizare, Habermas recurge la teoria genetică a cunoaşterii elaborată de Jean Piaget. În măsura în care s-ar reuşi structurarea unei dimensiuni preverbale, s-ar putea restrînge funcţia de constituire a limbii naturale. Limba naturală se bazează pe un fundament preverbal de gîndire operativă ; spaţiul, timpul, cauzalitatea şi substanţa pot fi determinate fără performanţa constitutivă a limbii naturale. Dobîndirea unor structuri operaţionale, cum ar fi, de pildă, învăţarea unor concepte invariante are loc în trepte structurale independente de limbă. Prin urmare, dezvoltarea limbii şi dezvoltarea

schemelor cognitive nu pot fi gîndite simplist ca serii analoge. Dar cercetările efectuate de Bärbel Inhelder și Hermina Sinclair [26] au arătat că există o conexiune evidentă între un anume nivel de operativitate și stadiul de dezvoltare semantică sau sintactică corespunzător. Genezei operative îi corespunde deci o schimbare a lexicului și a sintaxei. Aceasta nu înseamnă, firește, că dezvoltarea verbală provoacă nemijlocit un progres operațional. Logica imanentă a structurilor operaționale nu poate fi influențată pur și simplu prin achiziționarea unor posibilități de exprimare verbală, ci este în mare măsură imună la intervenții verbale. De asemenea, trecerea din stadiul preoperațional în cel operațional nu este accelerată decît în foarte puține cazuri în urma unui antrenament verbal. A putut fi însă demonstrată existența unor progrese la nivelul operativității obținute prin combinarea antrenamentului verbal și cel operațional. O îmbogățire lexicală are în asemenea cazuri o influență mult mai mică asupra nivelului operativității decît un progres în domeniul capacităților sintactice. Dar corelarea nivelului sintactic cu cel operativ se opune unei separări complete între schemele cognitive și capacitatea naturală de verbalizare. Corespondența dintre progresul operativ și schimbarea formelor de expresie verbale, chiar dacă nu constituie un indiciu de identitate structurală, dezvăluie totuși o analogie structurală. Altminteri, conceptul de corespondență n-ar avea sens. Postularea analogiei structurale nu este firește, congruentă cu teza influențării reciproce. Faptul că în anumite cazuri s-a descoperit o asemenea interacțiune corelativă echivalează *de facto* cu o depășire a tezei privitoare la analogie ; ceea ce nu înseamnă însă că există o identitate totală de structură. Influențarea reciprocă presupune însă cel puțin o parțială identitate de structură. Corelația existentă între nivelul operativ și cel sintactic atestă în mod evident o asemenea influențare ; ea este un indiciu pentru parțiala identitate de structură a sistemului operațional și a limbii naturale. Dualismul simplist care pune față în față limba și operati-

vitatea apare astfel drept o concepție superficială. Deja analogia structurală implică un moment al influențării, chiar dacă acesta apare sub forma unei dependențe unilaterale.[27] Identitatea structurală și analogia structurală depășesc în fond schematismul dualist. Dimensiunea preverbală a operativității pur și simplu nu poate fi înțeleasă ca fiind numai preverbală. Determinația preverbalului nu poate fi surprinsă adecvat decît într-o teorie a raportării la limbă. Prin urmare, limitele capacității naturale de verbalizare nu sînt desemnate prin sistemul operațional. Modul condițional în care Habermas își exprimă tendința transhermeneutică ar merita o atenție mai mare decît i-o acordă Habermas însuși.

„Dacă este adevărat că inteligența operativă provine din scheme cognitive preverbale și din această cauză se poate servi în mod instrumental de limbă, atunci pretenția de universalitate a hermeneuticii este limitată de sistemele de limbaje științifice și de teoriile opțiunii raționale."[28]

4. METAHERMENEUTICA PSIHANALITICĂ

Pretenția de universalitate a hermeneuticii ar putea fi îngrădită în cazul în care ar putea fi transgresat contextul comunicării realizate prin intermediul limbii uzuale. Acest lucru se poate obține pe două căi : fie pe baza lingvisticii generative, fie pe cea a psihanalizei. Dacă competența lingvistică generală ar putea fi explicată ca o sumă de reguli, atunci contextul limbii uzuale ar fi depășit la nivelul unei teorii a structurii. În felul acesta ar deveni posibilă o înțelegere a sensului care, prin raționalitatea unei reconstrucții totale, s-ar fi eliberat de dependența situativă. Habermas nu vrea să se pronunțe în legătură cu posibilitatea sau imposibilitatea unei teorii generale a limbilor naturale. Cu ajutorul psihanalizei, el vrea să arate mai degrabă că înțelegerea herme-

neutică a sensului poate fi, în principiu, depășită ; metahermeneutica psihanalitică devine consecința inevitabilă a voinței radicale de autoînțelegere.

„Conștiința hermeneutică rămîne incompletă atîta vreme cît nu include reflecția asupra limitei înțelegerii hermeneutice." [29]

Structura comunicării prin intermediul limbii uzuale, prin cercetarea căreia hermeneutica filozofică tradițională și-a căpătat împlinirea, nu este suficientă pentru explicarea „unor manifestări incomprehensibile ale vieții" [30]. Pentru hermeneutică nu există fenomene incomprehensibile ; toate fenomenele pot fi în principiu înțelese. Faptul de a nu fi încă înțeles, precum și capacitatea existentă dintotdeauna de a înțelege, capacitate care funcționează anticipativ, constituie o condiție de posibilitate pentru demersul hermeneutic, dar nu și o transcendere a lui. Acest „încă nu" induce prin urmare o tensiune în interiorul sferei hermeneutice. Acest fapt este, așadar, inutilizabil pentru judecarea legitimității pretenției hermeneutice de universalitate ; el presupune mai degrabă că legitimitatea acelei revendicări a și fost confirmată. Transferarea acestui „încă nu" în concretețea înțelegerii nu este posibilă decît pe baza unui criteriu comunicativ omnipotent. Conștiința hermeneutică are pretenția de a decide în chip autonom dacă comunicarea are sau nu loc, dacă ea reușește sau nu. Existența consensului constituie criteriul hermeneutic absolut ; în cadrul presupozițiilor hermeneutice fundamentale, acest criteriu nu poate fi în principiu depășit. Dar este imperios necesar ca el să fie depășit, deoarece unitatea colectivității comunicative nu poate fi un criteriu suficient. Consensul comunicativ poate constitui scheletul formal pentru o pseudocomunicare sistematică. Consensul comunicativ nu posedă decît valoare formală ; din această cauză, în raport cu criteriul consensului, sistematica comunicativă genuină și cea pseudocomunicativă sînt nediferențiabile. Hermeneutica centrată pe consensul comunicativ își pierde pretenția de universalitate

„atunci cînd se descoperă că modelele unei comunicări distorsionate sistematic se întîlnesc și în vorbirea «normală», să spunem, în vorbirea care nu prezintă particularități de ordin patologic“ [31]. Sistematica unei colectivități pseudocomunicative poate fi calificată drept neînțelegere structurată abia de pe o poziție exterioară, și anume atunci cînd la valoarea pur formală de care dispune conștiința hermeneutică sînt adăugate criterii complementare de orientare conținutistă. Aceste criterii sînt presupoziții ale analizei limbii efectuate de hermeneutica abisală. Teoria psihanalitică pretinde de fapt că poate explica structura comunicării genuine. Afirmînd că poate explica distorsiunea sistematică a unor ansambluri comunicative, teoria psihanalitică anticipează în mod necesar tipul ideal de comunicare prin intermediul limbii uzuale. Teoria psihanalitică a comunicării se instituie ca supremă instanță explicativă. Locul criteriului hermeneutic formal este ocupat de conținutul unei teorii ; ea este aplicată tot atît de absolut precum criteriul consensului. Dacă s-ar renunța la rangul de instanță supremă al psihanalizei, atunci pseudocomunicarea în fond n-ar mai putea fi identificată ca atare. Diferite sisteme de raportare conținutiste ar intra într-o competiție de nerezolvat pentru funcția de normă ; ele ar defini separat ceea ce trebuie desemnat drept deformare a comunicării. [32] Exclusivitatea pe care Habermas o atribuie teoriei psihanalitice evită în mod vădit clarificarea funcției ei argumentative.

Anumite manifestări de viață incomprehensibile apar atît ca patologie individuală, cît și ca deformare a comunicării sociale. Constatările clinice aplicate de Freud în domeniul teoriei culturii supun ambele domenii de fenomene unor condiții comune. Acest demers este problematic, adică necesită o justificare. Habermas evită să-și pună întrebarea dacă o asemenea generalizare poate fi întreprinsă ; el se concentrează asupra deformării nevrotice a comunicării și nu-i adaugă decît în mod aditiv patologia ascunsă a unor sisteme sociale cuprinzătoare. Deformarea nevrotică a comunicării devine vizibilă în

distrugerea triadei funcționale formată din limbă, trup și comportament; „congruența obișnuită între simbolismul verbal, acțiuni și expresiile care le însoțesc s-a descompus“ [33]. Particularizarea funcțională se poate manifesta pe toate cele trei planuri ale comunicării. Ea semnifică pierderea anumitor momente comunicative, pierdere de care subiectul nu este conștient;

„există o barieră de comunicare între eul cu competență lingvistică care participă la jocurile lingvistice intersubiectiv fixate și acel «tărîm străin interior» (Freud) care este reprezentat printr-un simbolism ce ține de un limbaj privat și primar“ [34].

Descifrarea de către hermeneutica abisală a formelor de comunicare devenite private se efectuează ca o comparație scenică care pornește de la situația transferului. Modelele de acțiune realizate de pacient în situația de transfer reprezintă pe de o parte scena obișnuită de simptomuri, și pe de alta, scena originară din copilăria timpurie. „Înțelegerea scenică“ [35] tinde spre recuperarea unor modele izolate de comunicare prin reproducerea situației conflictuale originare. Legitimarea reconstrucției analitice de către pacient înseamnă reintegrarea sa în intersubiectivitatea comportamentului verbal. De-simbolizarea apărută în situația conflictuală, de-simbolizare care s-a manifestat ca simptom, este revocată în înțelegerea scenică. Prin recursul la scena originară, simbolismul privat se transformă într-un conținut de semnificații intersubiectiv; spațiile goale din punct de vedere semantic sînt resimbolizate.

„Înțelegerea scenică se deosebește de simpla înțelegere hermeneutică a sensului prin forța sa explicativă: ea descoperă sensul unor manifestări de viață incomprehensibile numai în măsura în care odată cu reconstrucția scenei originare reușește și clarificarea condițiilor în care a luat naștere non-sensul. Ce-ul, adică conținutul de semnificații al manifestării sistema-

tic deformate nu poate fi «înțeles» dacă nu poate fi «explicat» totodată de ce-ul, adică apariția scenei de simptome în raport cu condițiile de declanșare ale deformării sistematice însăși." [36]

Înțelegerea unor modele de comunicare de-simbolizate nu este posibilă doar prin performanțe care se întemeiază pe competența lingvistică ; e drept că această competență comunicativă poate să constituie și să surprindă structurarea intradimensională a unor conținuturi de semnificații, dar nu poate cerceta problema valorii patologicului. Înțelegerea hermeneutică nu este capabilă să constate de-simbolizarea și re-simbolizarea. Pentru a le identifica, este necesară raportarea la o teorie care permite să i se atribuie opoziției dintre comunicarea normală și cea patologică un sens consistent. Conceptul de normalitate, propriu acestei teorii, sparge mărginirea simplei verbalități [37], sistemul de reguli care-i definește normalitatea este fundat într-o teorie a simbolurilor și a interacțiunilor. Normalitatea comunicării prin intermediul limbii uzuale nu poate fi determinată decît în raport cu normalitatea unei organizări de simboluri și a unor modele de interacțiune din copilăria timpurie. În aparență [38], descrierea unor ciudățenii verbale este posibilă fără a se recurge la acele dimensiuni de condiționare. În realitate, însăși descrierea este condiționată categorial. Însuși felul ei de a se exprima teoretic este necesar pentru explicarea deformației în limba uzuală. Definiția comunicării normale se bazează pe următoarele presupoziții : a) *congruența* celor trei planuri de comunicare (limbă, acțiune, expresie corporală) ; b) *identitatea* pentru toți participanții la jocul lingvistic a semnificațiilor comunicabile ; manifestările extraverbale se află și ele într-un raport de identitate a conținutului ; c) *diferențierea* simbolului verbal, a conținutului de semnificații (semnificatul) și a obiectului desemnat *(denotatum)* ; această diferențiere constituie premisa pentru folosirea simbolurilor verbale independent de situație (decontextualizare) ; d) *intersubiectivitatea* ca funcție a reprezentării reciproce a eurilor. Fo-

losirea analitic-sintetică a limbii este în totalitate dominată de categoria obiectualității. Intersubiectivitatea comunicării prin intermediul limbii uzuale implică și transcende identitatea obiectuală ; semnificația obiectuală devine posibilă abia prin anticiparea reciprocă a valorii de subiect. Intersubiectivitatea identității obiectuale se fundează în intersubiectivitatea anticipării de tip monadologic.

„Utilizarea analitică a limbii este cuprinsă în cea reflexivă deoarece intersubiectivitatea comunicării prin intermediul limbii uzuale nu poate fi menținută fără o reciprocă autoreprezentare a subiectelor vorbitoare." [39]

Anticipînd valoarea de eu a partenerului, subiectul anticipator își asigură identitatea eului. Constituirea unei comunități de limbă depinde de recunoașterea metacomunicativă [40] a calității de subiect a tuturor celor care trăiesc în ea. Prin anticiparea reciprocă a naturii nonobiectuale se crează spațiul pentru comunicarea despre identitățile obiectuale. În anticiparea calității de subiect a partenerului coincid identitatea și nonidentitatea. Valoarea de subiect este expresia identității ; determinația partenerului căruia i se conferă o asemenea valoare este fundată în ideea nonidentității. Folosirea analitică a limbii nu dispune de posibilitatea surprinderii acestei coincidențe. În concretețea comunicării verbale se întrepătrund vizarea identității obiectuale și comunicarea indirectă despre valoarea reciprocă de subiect a partenerilor. Caracterul nemijlocit al planului faptelor își are întemeierea în comunicarea metacomunicativă privind valoarea de eu. Articularea conceptului de intersubiectivitate, propusă de Habermas, se opune unei ontologizări a subiectului ; e) schematizarea substanței și a cauzalității, a spațiului și timpului se configurează diferit în fiecare orizont de constituire în parte. În dimensiunea obiectualității, care a suferit o reducere la nivel metodologic, „substanță" înseamnă altceva decît în domeniul evidențiat prin calitatea de subiect. Sub-

stanța și identitatea eului marchează polaritatea modificării categoriale. Intersubiectivitatea cu funcție de constituire și sfera obiectului constituit se află reunite în conceptul identității (substanță), dar identitatea trăirii nu este cea a trăitului. Această observație este tot atît de valabilă pentru obiectul științific pe cît este de valabilă pentru obiectualitatea din lumea vieții. Cauzalitatea se transformă dimensional în cauză sau în motiv. Și aici criteriile de constituire pot fi identificate fără dificultate. Cauza obiectuală este constituită, motivul dobîndește funcția de constituire. În orizontul social și fizic, schematizarea spațiului și a timpului este condiționată total diferit. Această diferență își are fundamentul tot în opoziția dintre elementul constitutiv și cel constituit, dintre valoarea de subiect și determinația obiectuală. Schimbări în domeniile de experiență ale constituitului provoacă modificări în dimensiunile de constituire. Știința, lumea vieții [41] și caracterul teoretic de tip reflexiv modifică, printr-o dependență reciprocă, scheme categoriale de explicitare.

Hermeneutica abisală, obținută din interpretarea unor procese de apărare constituie teoria folosirii normale a categoriilor. Alcătuirea repertoriului de comunicare normală se face sub aspectul teoriei semnificației, a simbolului și a interacțiunii. Separarea acestor aspecte este o necesitate metodologică. Ea permite construirea unui model structural explicativ. În cadrul unei cuprinzătoare teorii a simbolului sînt comparate între ele organizarea verbală a simbolurilor și cea preverbală. Simbolizarea verbală, analizată de teoria semnificației, îi servește drept fundal explicativ. În timp ce teoria semnificației elaborează un model ideal de comunicare structurată gramatical, în teoria mai restrînsă [42] a simbolului se explorează organizarea unor simboluri preverbale. Experiența de interacțiuni, concretizată în paleosimboluri, reprezintă un minim de intersubiectivitate ; organizarea preverbală a simbolurilor are preponderent un efect de privatizare. Privatismul patologic realizat pe planul verbal se întemeiază pe caracterul privat al con-

stituirii preverbale de simboluri. Deoarece în paleosimboluri conținutul intersubiectiv de semnificații este restrîns în favoarea unei variante private de semnificații, comunicarea publică nu poate fi realizată decît la un nivel rudimentar. Reducția componentei intersubiective apare sub forma afectivității și a dependenței față de context. Concretețea situației și a trăirii se oglindește aproape integral în condensarea simbolică. Comunitatea abstractă care reprezintă un sistem de reguli gramaticale rămîne de aceea nefuncțională. Intersubiectivitatea caracteristică oricărei articulări logice este absentă. Diferențierea dintre simbol, conținut și obiect, proprie comunicării prin intermediul limbii uzuale, nu apare decît în mică măsură. La nivelul organizării preverbale a simbolurilor, constituirea de clase întemeiate pe identitatea proprietăților nu e cu putință. Numai folosirea analitică a limbii este aptă pentru identificarea proprietăților. Întrucît experiența este confruntată cu unele proprietăți deosebit de evidente, miezul de identitate comun diferitelor însușiri rămîne nedescoperit. Debilitatea identificării paleosimbolice nu se arată numai în faptul că nu este depășită particularizarea unor elemente capabile să formeze o clasă, ci și în incapacitatea de distrucție conceptuală, adică prin raportarea la identitate, a constelațiilor motivaționale (clase primare). Constelația motivațională rezultă din experiența interacțiunii ; privatismul trăirii paleosimbolice cunoaște prin aceasta o îngrădire plină de consecințe. Formele superioare de manifestare ale intersubiectivității își au punctul de plecare real în componenta intersubiectivă a paleosimbolurilor. În felul acesta se obține fundamentul unei teorii genetice a intersubiectivității.

Eliminarea conținuturilor simbolice din comunicarea publică (desimbolizarea) poate fi înțeleasă pe linia teoriei simbolurilor ca o regresie parțială spre prima treaptă a organizării de simboluri. Deformarea comunicării provine din confuzia unor forme de organizare diferite structural. Separarea celor două trepte de organizare

a simbolurilor umane, separare care s-a produs în cursul evoluției individului, este anulată în cadrul formei patologice de comunicare. Privatizării în folosirea simbolurilor îi corespunde inexistența dualismului la nivelul paleosimbolic. Identificării aspectului privat cu cel public îi corespunde incapacitatea nevroticului de a înțelege că utilizează simbolurile într-un mod incomplet. Analiza situației nevrotice cotidiene vizată prin înțelegerea scenică caută, recurgînd la scena originală din copilăria timpurie, să conștientizeze pentru medic și pacient confuzia de simboluri. În scena originară a conflictului, organizarea preverbală de simboluri tindea să pătrundă în cadrul formei verbale de comunicare. Prin conștientizarea incluziunilor genetice mai vechi se urmărește deprivatizarea conținuturilor simbolice. Deci, în înțelegerea scenică, moduri de comunicare verbală și preverbală sînt din nou separate. Prin aceasta este în principiu infirmat rolul de instanță supremă al comunicării verbale. Structura comunicării verbale este explicată într-o teorie care este orientată spre raportul dintre organizarea verbală de simboluri și cea preverbală și care, deci, a părăsit încă de la început orizontul limbii uzuale.

„Înțelegerea de tipul hermeneuticii abisale necesită o preînțelegere sistematică care se referă la limbi în totalitatea lor, în timp ce înțelegerea de tip hermeneutic tradițional pornește întotdeauna de la o preînțelegere care e determinată de tradiție și care se formează și se modifică în cadrul comunicării verbale." [43]

Ar fi însă cu totul iluzoriu să confundăm transcenderea orizontului de comunicare verbală cu autarkia situării în afara simbolurilor. Această teorie metahermeneutică a simbolurilor nu este aptă să obiectualizeze ca și cum ar veni din exterior, adică total, posibilitățile categoriale care i-au fost puse la dispoziție odată cu geneza organizării simbolurilor. Modelele de comunicare verbală păstrează ca și formele de comunicare prever-

bală, pe care se bazează, o legătură indisolubilă cu reflecția. Modelul de comunicare organizat pe două trepte este greșit interpretat atunci cînd separarea organizării verbale de cea preverbală este realizată în mod categoric. Punerea în discuție a modelului cu două trepte ar periclita identitatea patologicului și, odată cu ea — funcția explicativă a modelului. În tendința de a obține o construcție riguroasă, sînt eliminate din configurația comunicării verbale reminiscențele constitutive ale organizării preverbale. Este de aceea aproape inevitabil ca momentele de restricție genetică să nu se dezvăluie investigării de sine de tip metahermeneutic. Teoria raportării la limbă, schițată mai înainte, ar fi în această privință mai critică. Ea ar separa comunicarea reglementată gramatical de cea agramaticală, în funcție de valoarea de principiu a limbii — componentele intersubiective ale paleosimbolicii ar fi, de pildă, de mare importanță pentru acest demers — și ar lua în dezbatere imposibilitatea de a transcende incluziunile de tipul genezei simbolurilor existente la nivelul reflecției. [44]

Dacă i se atribuie analizei limbii sarcina de a izola din nou acele dimensiuni ale simbolului care se confundă, atunci delimitările dimensionale cunosc o fixare care pur și simplu nu le este proprie. Însăși seria de simptomuri specifice izolării verbale care stă la baza resimbolizării nu poate fi determinată atît de univoc precum o sugerează abordarea analitică a limbii. Situația este însă mai complicată în cazul cînd conținuturile paleosimbolice pătrund, independent de simptomurile verbale, în utilizarea publică a simbolurilor, așa cum o demonstrează fenomenul proiecției. Atunci cînd anumite calități, dorințe sau sentimente sînt refuzate și ca atare sînt localizate prin dirijare paleosimbolică în altceva, fie aceasta o persoană sau un lucru, această localizare trebuie anulată în concepția analizei limbii prin eliminarea componentelor paleosimbolice din contextul limbii uzuale. Întrucît lipsește chiar și funcția de indicare, desigur discutabilă, a simptomului verbal, determinarea incluziunilor preverbale devine, în cea mai mare măsură, arbi-

trară. Recursul la intersubiectivitatea unui sistem de reguli verbale așa cum este specific resimbolizării, nu poate avea loc în cadrul fixării mecanismului de apărare care funcționează proiectiv. Determinarea caracterului de proiecție nu poate fi efectuată decît pe fundalul intersubiectivității categoriale sau, altfel spus: e nevoie de o atotcuprinzătoare teorie a normalității.[45] Identificarea celor două dimensiuni nu face decît să indice necesitatea unei asemenea teorii, dar ea nu înseamnă că elaborarea teoriei a și fost încununată de succes.

Cît de ateoretică rămîne delimitarea straturilor de simboluri se vede și din teza creativității enunțată de analiza limbii.

„În procesele de creație ale limbii [...] are loc o autentică integrare: potențialul de semnificații înglobat paleosimbolic este asimilat public în utilizarea creativă a limbii și este făcut disponibil pentru o utilizare simbolică reglementată gramatical."[46]

În comunicarea sistematic deformată, modurile de organizare a simbolurilor sînt confundate inconștient, în timp ce în actele creative din limbă are loc o integrare „autentică". Confuzia și integrarea nu indică aici decît renunțarea la criterii legitimate. Absolutizarea constructelor psihanalitice nesocotește importanța problemei legitimării; ea exclude de la început punctul de vedere al validității constructului hotărîtor în toate privințele. Clarificarea funcțională a constructului, efectuată de Habermas, este fără îndoială corectă, dar după părerea mea, ea își dobîndește valoarea de legitimare pe o cale subreptice. Apoi, atît necesitatea de a presupune constructul, cît și adecvarea sa nelimitată la realitate sînt postulate nediferențiat. Argumentația se desfășoară după următoarea schemă: constructul este necesar deoarece psihanaliza interpretează realitatea în conformitate cu acest construct. Dobîndirea pe cale subreptice a legitimității are configurația unui cerc vicios.

„Organizarea de simboluri pe care am descris-o și care premerge limbii din punct de vedere genetic, este o construcție teoretică. În realitate, noi nu o putem observa nicăieri. Descifrarea psihanalitică a comunicării sistematic deformate presupune însă o asemenea construcție deoarece hermeneutica abisală concepe perturbațiile vorbirii normale fie ca un regres forțat la trepte anterioare ale comunicării, fie ca o pătrundere în limbă a formelor anterioare de comunicare.[47]

Categoriile psihanalitice de eu, sine și supra-eu sînt constructe care provin din clarificarea mecanismelor de apărare. Rezistența opusă de subiectul patologic cunoaște prin aceste categorii o diviziune factorială. Constatarea acestei rezistențe este însă legată de un sistem de presupoziții teoretice. Obligativitatea elaborării unui construct ipotetic în marginea rezistenței pe care o opune subiectul este în sensul acesta prejudiciată. Funcția explicativă a constructului suferă în felul acesta o restrîngere. Înțelegerea scenică implică o teorie a genezei structurale; reconstrucția scenei originale, realizată în reflecție, presupune cunoașterea jocului verbal nedeformat adică, a formei de manifestare a intersubiectivității. Geneza non-sensului devine explicabilă prin reconstrucția scenei originare numai datorită faptului că reconstrucția izolează factorii constitutivi ai comunicării intersubiective. Experiența rezistenței opuse de subiect indică elementele care pot fi izolate din contextul comunicativ. Deformarea sistematică oferă posibilitatea unei reducții factoriale și deci a constructivității explicative. În înțelegerea scenică se combină articulația factorială și anticiparea intersubiectivității. Deci, odată cu o teorie a devenirii structurale, ea implică și teoria integrării structurale. Metahermeneutica își propune ca temă studiul formelor intersubiective de comunicare. Ea este teoria treptelor de explicare și a modurilor competenței comunicative. Intersubiectivitatea comunicării prin intermediul limbii uzuale poate fi înțeleasă genetic sub două aspecte care se implică reciproc: cel metapsihologic al articulării categoriale și cel al dezvoltării unor forme

sociale de acțiune care ține de teoria rolurilor. Descifrarea de către hermeneutica abisală a comunicării deformate nu ridică competența comunicativă la gradul de dexteritate asigurat metodologic de înțelegere și vorbire, ci își propune ca obiect de studiu premisele structurale ale manifestărilor competenței. Dacă competența comunicativă a fost pentru hermeneutică pur și simplu termenul suprem care din principiu nu putea fi depășit, atunci reflecția metahermeneutică face din el un element dincolo de care se poate merge, lucru care dealtminteri este și demonstrabil. Căci condițiile de formare ale intersubiectivității comunicative, atît cele psihologice cît și cele ținînd de teoria socializării, pot fi identificate, oricît de ipotetică ar fi în fiecare caz în parte identificarea lor. Formele intersubiective de comunicare, cuprinse în conceptul de competență comunicativă, pot fi, ce-i drept, delimitate genetic printr-o fundare în științele particulare, dar momentul de intersubiectivitate, imanent competenței comunicative, avînd un caracter contrafactic, rămîne neînțeles. În aspectul genetic nu este surprinsă decît *facticitatea* intersubiectivă ; în științele pozitive, facticitatea care joacă rol de instanță supremă, în speță cea a contextului limbii uzuale, este distrusă ; cu toate acestea, cadrul facticului rămîne nedepășit. De aceea metahermeneutica nu poate fi folosită decît în sens restrîns ca teorie de fundare a intersubiectivității verbale. Intersubiectivitatea ca principiu este implicată atît în conceptul competenței comunicative, cît și în abordarea metahermeneutică. După obiect, Habermas determină metahermeneutica strict factic ; însă potrivit intenției ei, el o determină deopotrivă pe linia teoriei faptelor și a principiilor. El urmărește elaborarea, în elementele ei fundamentale, a unei atotcuprinzătoare teorii a intersubiectivității realizate verbal, dar nu face față exigențelor la nivelul teoriei principiilor. Constatarea sa că „metapsihologia lui Freud... (ar trebui) eliberată de acea imagine scientistă pe care ea în mod greșit o are despre sine, și aceasta mai înainte ca ea să poate juca un rol eficace în calitatea ei de parte com-

ponentă a unei metahermeneutici“ [49] trădează o revendicare de ordinul teoriei principiilor, care nu este satisfăcută adecvat.

Destrucția scientismului freudian, întreprinsă de Habermas, se mărginește la indicarea constructivității sistemului de categorii psihanalitice și la o înțelegere latentă din perspectiva teoriei principiilor. Însă remodelarea ipotezelor psihanalitice din perspectiva teoriei principiilor nici măcar nu este luată cum trebuie în considerație. Chiar și conștientizarea constructivității se oprește la jumătatea drumului. Faptul că se renunță la punerea în discuție a validității constructului constituie un indiciu în acest sens. Mi se pare că în fond pericolul absolutizării aspectelor descoperite prin metode psihanalitice nu este evitat.

„Eu susțin însă că orice interpretare realizată, cu ajutorul hermeneuticii abisale, a unei comunicări deformate sistematic — fie că ea este descoperită printr-o discuție analitică, fie pe cale informală — trebuie să presupună implicit acele presupoziții teoretice complexe care n-ar putea fi dezvoltate și întemeiate decît în cadrul unei *teorii a competenței comunicative*.“ [50]

Delimitarea vagă între principiu și fapt real face ca planul metahermeneutic analizat de Habermas să dobîndească o importanță care nu-i revine de drept. O astfel de situație se explică prin aceea că problema legitimării, pusă dealtfel de Habermas cu mare rigurozitate, nu vizează și conținutul metateoretic. Realitatea unor constatări psihanalitice își însușește pe nesimțite valoare de principiu absolut. Teoriei limbilor naturale, care nu este folosită mai pe larg pentru argumentare, i se atribuie aceeași valoare. Reflecția în perspectiva teoriei principiilor asupra cunoștințelor psihanalitice ar avea tocmai sarcina să separe conținutul provizoriu de componentele cu funcție de principiu prin discutarea problemei legitimării. Așadar, caracterul de principiu al anumitor conținuturi ar trebui mai întîi să fie dovedit. Drept premisă

pentru aceasta ar trebui să folosim o teorie elaborată tocmai la nivelul teoriei principiilor. Chiar dacă reflecția asupra statutului pe care-l are metaplanul este pusă între paranteze, aceasta nu înseamnă că fenomenele explicate și fundalul teoretic care le unește ar fi pur și simplu inapte pentru destrucția unei hermeneutici care nu poate renunța la preeminența consensului. Și, într-adevăr, ele sînt capabile să pună sub semnul întrebării funcția de instanță supremă a consensului. Căci în ele se manifestă — cu toate insuficiențele de ordinul teoriei validității — un conținut care face sesizabil faptul că validitatea din hermeneutica tradițională a fost dobîndită pe o cale subreptice sau, cu alte cuvinte, un conținut care este capabil să demonstreze la rîndul său hermeneuticii slăbiciunea reflecției, lucru care îndeobște i se reproșează chiar lui. Consensul mediat pe cale tradițională fiind un factum, nu trebuie să revendice o validitate care cade în afara reflecției. Preeminența tradiției nu poate fi calificată decît ca o permanență *factică*. Am fi confruntați cu un dogmatism pur dacă în prezența unui asemenea fapt ar fi suspendată decizia rațiunii asupra adevărului, în măsura în care faptul și validitatea sa ar coincide din capul locului. Consensul care apare în contextul tradiției nu poate constitui un criteriu de adevăr. Structura judecății, inerentă consensului, reclamă raportarea la valoarea de adevăr, așadar o decizie în legătură cu ce este adevărat și ce este fals. Cîtă vreme raționalitatea supraindividuală a tradiției consideră superfluă verificarea revendicării numai pentru faptul că fiecare consens în parte, fie chiar și cel al înțelegerii greșite, își are condițiile de posibilitate în preeminența unui acord tradițional — consensul respectiv nu va putea fi expus criticii. Necesitatea unei pre-cunoașteri (în sensul unei raportări teoretice la domeniul obiectual vizat), necesitate care este proprie contextului în care se naște consensul, este declarată drept instanță de legitimare. Așadar, problema unei întemeieri valide este reprimată tocmai acolo unde ea ar trebui să apară explicit, și anume în legătură cu fiecare fapt în parte și a consensului care-l face po-

sibil. Atît de frecvent invocata condiție de posibilitate — acordul preeminent fundat în contextul tradiției — nu trebuie sustras reflecției asupra validității sale, deoarece prin acest element preeminent limitele facticului nu sînt depășite, ci doar lărgite. Desigur, necesitatea de a ține cont de tradiție este o premisă de bază, dar prin aceasta legitimarea ei nu este mai importantă decît actualizarea consensului într-un context particular.

„A sesiza structura de prejudecată a înțelegerii sensului nu înseamnă a asigura identificarea consensului realizat în fapt cu cel adevărat. Acest demers duce mai degrabă la ontologizarea limbii și la ipostazierea contextului propriu tradiției. O hermeneutică care se apreciază pe sine în mod critic și care știe să deosebească între înțelegere și amăgire, înglobează în sine cunoașterea metahermeneutică privind condițiile de posibilitate ale unei comunicări deformate sistematic." [51]

În timp ce hermeneutica propusă de Gadamer [52] unește, ținînd cont de criteriul facticului și al validității, atît înțelegerea corectă cît și pe aceea greșită în preeminența unui consens fundamental, hermeneutica abisală urmărește tocmai destrucția acestui consens cu funcție de temei de legitimare. Consensul, indiferent de determinația sa de conținut, poate să se alimenteze din sistematica unui deficit de intersubiectivitate comunicativă. Consensul poate fi tot atît de bine pseudocomunicare, precum și realizare intersubiectivă. Existența unui acord de bază nu poate să joace rolul de criteriu pentru aprecierea valorii de comunicare. Așa cum am arătat deja, pentru hermeneutica gadameriană valorile de comunicare rămîn, în ultimă instanță, indiscernabile. În schimb, hermeneutica abisală este capabilă să identifice deformările existente în cadrul comunicării bazate pe consens. Ipotezele psihanalizei permit sesizarea caracterului aparent al oricărui consens. Hermeneutica abisală dispune deci de o putere de explicare superioară celei din hermeneutica legată indisolubil de limba naturală. Ea

explică tot ce poate explica hermeneutica, explicînd totodată și aspectul care din principiu se sustrage înțelegerii hermeneutice, și anume deformarea sistematică din interiorul comunicării bazate pe consens. Hermeneutica abisală explică de asemenea de ce hermeneutica tradițională nu poate lămuri acest aspect. Din rațiuni ținînd de teoria științei, hermeneutica abisală merită așadar să fie preferată. Pentru a compara hermeneutica și hermeneutica abisală din unghiul concurenței dintre teorii, se constată că sînt necesare în exclusivitate reflecții de ordinul teoriei validității. A recurge la un consens de tip absolut înseamnă a efectua un act de ordinul teoriei validității, fapt care, ca atare, suportă o critică sub aspectul validității. În felul acesta ia sfîrșit confuzia regretabilă dintre valoare de validitate și facticitate. Preeminența unei relații teoretice se dă drept valoare supremă de validitate, deși nu poate însemna decît preordonarea unui fapt față de care problema validității cere o explicare. Datorită posibilității de a diferenția valori de comunicare bazate pe consens, reflecția de ordinul teoriei validității dobîndește acces la dimensiunea hermeneutică ; aceasta înseamnă că hermeneutica abisală actualizează ideea de validitate. Decizia asupra adevărului sau a neadevărului unui fapt consensual devine posibilă datorită implicațiilor teoretice ale psihanalizei. În raport cu hermeneutica, enunțurile psihanalitice sînt în mai mare măsură capabile să hotărască asupra consensului, totuși lor nu le revine decît un caracter ipotetic. Ele permit punerea problemei validității, dar sînt supuse la rîndul lor criticii la nivelul teoriei validității. Încercarea de a schimba rolul de instanță supremă pe care-l joacă în hermeneutică consensul preeminent cu valoarea supremă a conținutului care provine din psihanaliză ar reprezenta, fără doar și poate, o înțelegere greșită a acestei situații. Singura funcție de instanță supremă care i se cuvine reflecției asupra validității este ideea de adevăr, și anume în pură intenționalitate, deci fără nici un prejudiciu adus conținutului. Tendinței

pe care o are Habermas de a absolutiza constatările, respectiv implicațiile psihanalitice, îi corespunde conceperea conținutistă a ideii de adevăr.

„Ideea de adevăr, care se măsoară în funcție de consensul adevărat, implică pe cea a vieții adevărate. Putem chiar să spunem: ea include ideea libertății fără de orice tutelă. Abia anticiparea formală a convorbirii idealizate ca o formă a vieții ce urmează să fie realizată în viitor garantează supremul acord contrafactic care ne unește din capul locului și în raport cu care orice consens factic, dacă este greșit, poate fi criticat drept o conștiință falsă." [53]

Anticiparea formală a convorbirii idealizate nu este însă nicidecum congruentă cu formalitatea valorii de adevăr. Pe calea unei pretinse analize a implicațiilor se adaugă la pura intenționalitate a valorii de adevăr enunțuri despre forma socială de realizare a comunicării. Consensul nestînjenit, „liber de constrîngeri" [54] funcționează ca normă supremă de apreciere a consensului. Sistematica psihanalitică își găsește aplicarea în determinarea situației ideale de comunicare. În felul acesta, radicalismul reflecției asupra validității suferă o serioasă îngrădire. Ipotezele teoretice ale psihanalizei devin imune din punct de vedere al teoriei validității. Modificările care apar la nivelul sistemului nu schimbă nimic din această situație fundamentală. Anticiparea comunicării ideale pretinde a fi rezultatul analizei implicațiilor, pretinde a fi o necesitate a gîndirii; dar, de fapt, afirmarea implicației rămîne arbitrară, teoria validității neputînd-o proba. Decretarea conținutului drept instanță supremă nu este anulată prin aceea că i se atribuie sistemului de referință funcție regulatoare. Hotărîtor este ca revendicarea funcției regulatoare să-și capete legitimarea. Dacă ideea de adevăr și atitudinea care vizează momentul adevărului în practică ar fi unite într-o implicație necesară de ordinul gîndirii, atunci îndoielile noastre și-ar pierde orice temei. Funcția regulatoare proprie acestei configurații formale care com-

bină teoria şi practica poate fi demonstrată. Obiecţia noastră nu se îndreaptă deci împotriva implicaţiei teoriei şi a practicii ca atare, ci doar împotriva compunerii conţinutului ei cu ajutorul unor ipoteze din ştiinţele pozitive. Căci, în felul acesta, stringenţa analitică, demonstrabilă pentru implicaţia formală, este atribuită unui domeniu a cărui legitimare necesită alte modalităţi. Integrarea efectuată de Habermas a valorii de adevăr şi a convorbirii libere de constrîngeri reia pe un plan superior confuzia criticată la nivelul hermeneuticii. Unor elemente factice li se atribuie validitate ultimă, în timp ce aici avem de-a face tocmai cu faptul pe care-l presupune o anumită teorie. Sistemul psihanalitic de enunţuri este redus la un cvasifapt, evidenţiindu-l ilegitim pe planul teoriei validităţii şi răpindu-i, în felul acesta, tocmai caracterul teoretic specific. Explicarea problemei validităţii în mediul sistematicii din hermeneutica abisală nu este nicidecum lipsită de funcţionalitate ; în felul acesta este preîntîmpinată recăderea în subrepţiuni hermeneutice. Însă o atare explicare se vede lipsită de temeiul ultim. Decizia asupra validităţii este împinsă doar pe alt plan, fără a putea fi actualizată în sens strict. Mi se pare că Habermas nu poate scăpa de pericolul unei regresii la infinit. Universalitatea critică caracteristică abordării sale hermeneutice evită problema fundamentării. „Autoreflecţia realizată de toţi participanţii la procesul comunicării“ [55] este menită să servească drept confirmare pentru optarea critică faţă de contextul tradiţiei. Dar această autoreflecţie este dirijată de ipoteze psihanalitice chiar dacă, în mod semnificativ, acum ele nu mai sînt menţionate şi astfel autoreflecţia pare să se realizeze fără o prejudiciere la nivelul conţinutului. Pentru cel care are în faţă construcţia argumentativă a concepţiei lui Habermas, nu poate exista însă nici o îndoială că psihanalizei i se atribuie valoarea de normă supremă. Acordîndu-i-se asemenea valoare, psihanaliza devine desigur imună. În efortul său de a descoperi criterii pentru reuşita comunicării bazate pe

consens, Habermas rămîne tributar unei anumite interpretări a comunicării intersubiective. Decizia asupra valorilor de comunicare devine, în felul acesta, mai complexă, dar nicidecum definitivă. Nu numai interpretarea fenomenelor și a relațiilor de ordinul tradiției rămîne într-o stare ipotetică [56], dar și structurarea psihanalitică a autoreflecției rămîne, la rîndul ei, la un nivel ipotetic. Exigența înțelegerii critice își pierde radicalitatea datorită imanenței psihanalitice. Decizia asupra reușitei comunicării consensuale rămîne în continuare arbitrară. [57]

V. HERMENEUTICA LUI BETTI CA METODOLOGIE GENERALĂ PENTRU ŞTIINŢELE SPIRITULUI

1. FORMA DOTATĂ CU SENS

Hermeneutica lui Betti caută să explice fundamentul metodologic al tuturor ştiinţelor spiritului. Analiza metodologică cunoaşte o ancorare epistemologică. Teoria cunoaşterii pe care ea se bazează nu este caracterizată prin radicalism teoretic, de vreme ce gînditori ca Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, Dilthey, Simmel, Litt şi Nicolai Hartmann îi servesc drept instanţe supreme de legitimare. În special realismul critic al lui N. Hartmann este folosit pentru opţiunile fundamentale întreprinse la nivelul teoriei cunoaşterii. Meritul lui Betti nu trebuie căutat în realizarea unor sinteze de ordin epistemologic, ci în utilitatea metodologică pentru activitatea concretă din ştiinţele spiritului. Pe baza unei anterioare opţiuni ontologice, conceptul de obiectivitate dobîndeşte la el o funcţie centrală. Betti îşi propune „să apere obiectivitatea rezultatelor dobîndite în procesul de interpretare faţă de suspiciunile care s-au manifestat în ultima vreme în marginea ei“ [1]. Printre cei care pun sub semnul întrebării obiectivitatea rezultatelor hermeneuticii se numără, după părerea sa, Rudolf Bultmann şi Hans-Georg Gadamer. Betti caută să salveze obiectivitatea rezultatelor interpretării prin separarea riguroasă a interpretării *(Auslegung)* de activitatea semnificării *(Sinngebung)*.

Posibilitatea oricărei comunicări depinde de posibilitatea de obiectivare a demersurilor spirituale. Modalităţile de manifestare ale actelor de ordin spiritual merg de la discursul oral şi expresia mimică pînă la multitudinea reprezentărilor de tip artistic. Betti denumeşte obiectivările spiritului „forme dotate cu sens“ (sinnhaltige Formen). [2] În ele, determinaţia conţinutului se uneşte cu cea a fiinţei reale. În acest concept coincid deci

sensul și purtătorul de sens. Teoria lui Hartmann despre spiritul obiectivat formează fundalul acestei determinații conceptuale pe planul istoriei spiritului. Interpretarea nu se poate actualiza decît în raport cu forma semnificantă. Forma dotată cu sens implică revendicare teoretică, indiferent dacă valoarea de comunicare a fost luată sau nu în considerație de către autorul ei. Funcția de reprezentare constitutivă pentru forma dotată cu sens constituie o comunicare potențială. Prin intermediul formelor dotate cu sens avem acces la un spirit străin, chiar dacă partenerul nu s-a gîndit și la posibilitatea de a fi înțeles. Mijlocirea care apare în procesul de comunicare și care devine posibilă tocmai prin forme dotate cu sens poate fi delimitată de caracterul nemijlocit al perceperii prezente. Comunitatea înțelegerii se poate constitui atît în prezent cît și în actualizarea unor realități trecute. Existența unor forme dotate cu sens demonstrează posibilitatea unei comunicări intersubiective universale. Intersubiectivitatea și forma dotată cu sens reprezintă o relație de condiționare corelativă. La Betti, integrarea postulată în conceptul de formă dotată cu sens, integrare care are în vedere structurarea de tip semnificativ și cea de tip natural, se menține într-o subdeterminare programatică. El definește forma drept „o corelație de structură unitară, în care mai multe elemente perceptibile sînt raportate unele la altele" și care este „aptă să păstreze amprenta unui spirit care a realizat-o sau pe care ea îl întruchipează" [3]. Ceea ce însă se cere este tocmai o teorie capabilă să combine funcțional cele două dimensiuni de structurare. Atitudinea funciar eclectică a lui Betti îl face să se mărginească la un descriptivism programatic acolo unde numai un radicalism analitic ar putea da rezultate.

Funcția de reprezentare proprie formelor dotate cu sens poate fi de tip nemijlocit sau de tip mijlocit [4]; această pereche de concepte este identică cu cea de valoare de expresie, fie ea conștientă, respectiv inconștientă. Componenta inconștientă, deci nepublică, a obiectivării este deosebit de importantă atît pentru jurist cît

şi pentru istoric, deoarece în ea se găseşte o posibilitate de înţelegere mai profundă, adică mai sigură şi mai ordonată. Cunoştinţele esenţiale extrase din funcţia conştientă de reprezentare formează deci punctul terminus al ierarhiei cognitive structurate pe două trepte. Înţelegerea totalizatoare ia naştere prin combinarea unor fundaluri intenţionale. Aspectele insolite ale reprezentării nemijlocite, precum şi discrepanţele existente între orientarea spre valori, cea pretinsă şi cea practicată, toate acestea conduc la dimensiunea de adîncime a intenţionalităţii. Atîta vreme cît acest demers nu rămîne decît la nivel fenomenal, nu i se poate obiecta nimic. Dar Betti aspiră la mai mult. Recurgînd la intenţionalitate, se poate într-adevăr obţine, după părerea lui, o obiectivitate în cunoaştere. Decizia asupra valorilor, realizată în opoziţie cu maxima enunţată, trebuie să „permită o *concluzie* sigură asupra ...modului de a gîndi (a celui care acţionează)" [5]. Atitudinea vizibilă şi declararea publică a intenţiei sînt păstrate în provizoratul unui simplu punct de pornire. Pentru cunoaşterea ştiinţifică, un asemenea demers este inevitabil. Hotărîtor este totuşi faptul că, în ştiinţele particulare, explorarea unor condiţii care nu pot fi observate este conştientă de faptul că ea rămîne ipotetică. În ştiinţele pozitive, problema constă în obţinerea unor constructe explicative. Dată fiind funcţia lor explicativă, ele se eliberează de arbitrarul pur. În principiu, performanţa lor explicativă poate fi determinată numai prin comparaţie. Explicaţia imanentă constructului, adică realizarea unei cunoaşteri obiective, nu poate pretinde a fi definitivă. Privită mai îndeaproape, certitudinea concluziei afirmate de Betti nu constituie decît nesiguranţa reuşitei explicative. Obiectivitatea nu poate fi realizată cognitiv decît parţial. Chiar dacă concluzia îşi asigură performanţa explicativă situîndu-se într-un context de elemente deja explorate, modalitatea absolut ipotetică a proiectului nu este anulată. „Întregul care constituie o personalitate" [6] sau domenii din istoria culturii reprezintă, ce-i drept, un nivel mai complex de intenţionalitate, dar nu unul

mai legitim decît deducția realizată pe o bază singulară. Problema posibilității unei funcții de indicare — Betti vorbește puțin echivoc de „valoarea de simptom“ [7] — nici măcar nu se pune. Lumea spiritului se împarte în receptorul spontan și în producătorul formelor dotate cu sens. Lipsește analiza condițiilor care constituie valoarea de comunicare a formei dotate cu sens. Această „teorie intuitivă a spiritului“, elaborată de Betti, conține pericolul unei ontologizări a subiectului, pericol pe care o teorie elaborată a constituirii ar fi putut să-l prevină.

2. INTERPRETARE ȘI ÎNȚELEGERE

Betti distinge între interpretare și înțelegere. Interpretarea este actul [8] care are drept obiectiv înțelegerea.

„Interpretarea înseamnă, potrivit sarcinii care-i revine, realizarea înțelegerii.“ [9]

În fenomenul limbii, sensul enunțat cere în mod imperios să fie interpretat. Sensul manifestat în mediul limbii este determinat de două aspecte constitutive, și anume de obiectivarea sensului de către vorbitor și de reproducerea lui implicită la nivelul receptorului. Obiectivarea semnificației se situează deci, din principiu, în condiția unei resubiectivări posibile. Obiectivarea și resubiectivarea [10] nu pot fi riguros ordonate ca două faze distincte, ci trebuie concepute mai degrabă în reciproca lor funcție de determinare. În constituirea obiectivatoare este anticipată posibilitatea constituirii resubiectivatoare. Coincidența celor două direcții de constituire este indispensabilă pentru determinația oricărui conținut cultural ; coincidența apare nemijlocit în înțelegerea cuvîntului vorbit. Așa se explică de ce filozofia limbii a dobîndit o funcție paradigmatică în cadrul preocupărilor de filozofia culturii. [11] Trebuie avut însă în vedere că prin coincidența direcțiilor de constituire, posibilitatea

înțelegerii este structurată elementar, dar că pretenția la actualizarea unei comunicări genuine nu este încă satisfăcută. Teza coincidenței nu desemnează decît condițiile de posibilitate ale oricărei interpretări. Dacă înțelegerea se realizează sau nu, rămîne o problemă absolut deschisă. Orientarea în funcție de înțelegerea cuvîntului vorbit comportă anumite riscuri în măsura în care tocmai conștiința acestei diferențe ar putea să rămînă nedezvoltată deoarece comunicarea prin intermediul limbii uzuale se realizează aproape de la sine.

În orice înțelegere se manifestă spontaneitatea receptivității. Sensul proiectat nu poate fi constatat ca sens decît prin proiecția determinațiilor semnificative care-i corespund. În acest fel, caracteristicile deduse din înțelegerea prin intermediul limbii pot fi generalizate.

„Procesul de interpretare, în măsura în care este folosit pentru a soluționa problema înțelegerii este, în momentele sale esențiale, un proces unitar și uniform, cu toate nuanțele diferite pretinse de aplicarea sa. Întotdeauna este vorba de o exigență care se adresează spontaneității spirituale a celui chemat să înțeleagă, de o pretenție care nu poate fi satisfăcută fără aportul său activ : o cerință și o pretenție care pornesc de la *forme dotate cu sens* în care s-a obiectivat un spirit și care se adresează unui subiect, unui spirit viu și mînat spre o voință de a înțelege de către cele mai diverse interese ale actualității vieții." [12]

Învățătura lui Platon despre anamneză se prezintă într-o formă modernă ; recunoașterea se face într-o modalitate constructivă. Combinarea unor determinări logice și ontologice, caracteristică doctrinei platoniciene a ideilor poate fi identificată și în modesta metafizică a spiritului, elaborată de Betti. [13] Izbitor este faptul că niște locuri comune ale gîndirii obișnuite sînt confundate cu determinații ținînd de teoria obiectului și a subiectului. În concepția lui Betti, formele dotate cu sens care mijlocesc înțelegerea au o determinație obiectuală specifică, și anume ele sînt „obiectivări ale spiritului". [14]

Locul specific pe care-l ocupă acest domeniu obiectual nu-şi capătă însă nici o acoperire teoretică ; el nu este garantat decît verbal. În ce măsură perceperea unui obiect natural, de pildă, nu este o manifestare a spiritului ? Perceperea nu depinde şi ea de teorie ? Problema hotărîtoare rămîne în ce măsură dependenţa faţă de teorie poate fi determinată de la caz la caz. Numai în felul acesta diferitele zone obiectuale pot fi delimitate conceptual unele faţă de altele. Dacă se renunţă la aceasta, separarea obiectuală nu poate fi fundată altfel decît tautologic.

Interpretarea se vede pusă în faţa sarcinii de a realiza în acelaşi timp două valori intenţionale supreme. Strădaniei de a elabora o reconstrucţie adecvată sensului vizat îi corespunde înţelegerea dependenţei de subiect a oricărei re-produceri. Obiectivitatea postulată hermeneutic nu se poate actualiza într-o performanţă concretă a înţelegerii decît în limitele cadrului trasat de subiectivitate. Dualitatea exigenţelor, calificată de Betti drept „antinomie“ [15], nu merge însă niciodată pînă acolo încît să lege indisolubil realizarea idealului obiectivităţii de maxima realizare a eului. Exigenţei de obiectivitate i se adaugă sarcina reflexivităţii, în speţă faptul „de a deveni conştient de condiţionarea unei posibilităţi de înţelegere adecvată obiectului“. [16] I se cere deci subiectului să conceapă înţelegerea sa simultan ca dependentă şi independentă de subiect. În înţelegere coincid determinaţia obiectului şi cea a subiectului, şi tocmai acesta este lucrul care trebuie sesizat. Cerinţa de adecvare la obiect cauzează modificarea procesului de interpretare, respectiv progresul lui, cerinţa de a asigura pe o cale reflexivă dependenţa faţă de subiect rămîne fără consecinţe la nivelul conţinutului. Ea demască pretenţia obiectivităţii absolute ca fiind o simplă himeră. Progres la nivelul conţinutului, reducţie la nivelul validităţii — aceasta este forma în care se manifestă cele două exigenţe. Evident că unitatea funcţională a obiectivităţii şi a subiectivităţii ar putea fi determinată şi în alt mod. Faptul că aspectul subiectivităţii nu este luat în consi-

derație decît la nivelul reflecției înseamnă, privit în ansamblu, o sărăcire obiectivistă a actelor de interpretare. Sau, într-o formă și mai radicală : refacerea actului creației în lumina idealului obiectivității devine în fond lipsită de importanță de vreme ce autorealizarea subiectului rămîne neînsemnată pentru procesul și structurarea înțelegerii. Fără o raportare constitutivă la subiect, re-producția eșuează într-o aproximație trivială. Dealtfel, reconstrucția nu devine un posibil bun cultural decît prin voința de a fi tu însuți. [17] Simpla luare în considerație pe cale reflexivă a subiectului nu ajunge niciodată la o profundă valoare istorică. Cele două exigențe „antinomice" au eficacitate hermeneutică diferită. Efectul pe care ele îl au laolaltă și în care ele se actualizează, degradează subiectivitatea, reducînd-o la o pură reflexivitate. Prin dominația momentului obiectivității, pretinsa „dialectică a procesului de interpretare" [18] este neîndoielnic diminuată la o asimetrie funcțională, și anume din cauza faptului că Betti nu știe să lege independența sensului vizat de puterea constitutivă a subiectului concret. Rezistența pe care o manifestă conținutul de semnificații urmărit este concepută în analogie cu în-sinele obiectual, ateoretic și de aceea ratată în întregime. Căci determinația unor sensuri nu se poate constitui decît în polaritatea dependenței de subiect și a independenței de subiect. Acest lucru este valabil pentru toate construcțiile teoretice, fie ele de tip științific sau extrastiințific. Determinația obiectului specific istoriei spiritului trebuie așezată în mod mai ferm pe terenul acestei polarități de determinare ; în felul acesta teoria hermeneutică este ferită de crearea unor analogii eronate. În măsura în care în-sinele obiectual este independent de teorie, adică în măsura în care este determinat într-o atitudine obișnuită de conștiință, abuzul analogiei ajunge la gradul său cel mai înalt. Mie mi se pare că eclectismul epistemologic al lui Betti l-a împiedicat să vadă că clarificarea conceptului de obiectivitate, indispensabil pentru întemeierea hermeneuticii, reprezintă o sarcină teoretică.

3. AUTONOMIE ŞI TOTALITATE A SENSULUI

Liniile directoare ale hermeneuticii lui Betti sînt menite să exprime în detaliu, pe de o parte, aspectul obiectivităţii şi pe de alta dependenţa faţă de subiectivitate. Le vom expune pe scurt, fără a intra în amănuntele, dealtfel discutabile, ale succesiunii lor. Ca prim criteriu, Betti indică „canonul autonomiei hermeneutice a obiectului“ [19]. Forma dotată cu sens, în care se manifestă spiritualitatea altcuiva, constituie o configuraţie închisă în sine şi independentă de subiect. Această independenţă devine sesizabilă prin pretenţia acestei configuraţii de a fi înţeleasă. Interpretul are misiunea să corespundă revendicării implicate de forma dotată cu sens. Aceasta înseamnă însă : autonomia configuraţiei dotate cu sens devine constatabilă abia printr-o performanţă specifică a subiectului, şi anume prin descentrare. Interpretul trebuie să excludă interesele sale vitale şi arbitrarul intenţional ; el trebuie să se supună etosului obiectivităţii. Capacitatea de teoretizare a subiectului şi independenţa obiectului sînt expresia aceleiaşi situaţii reale. De aceea primul canon hermeneutic cuprinde mai mult decît spune nemijlocit „sensus non est inferendus sed efferendus“. [20] În ultimă instanţă este vorba de o situaţie antropologică fundamentală, şi anume de posibilitatea distanţei, respectiv a situării excentrice. Mai rămîne de amintit că unitatea funcţională cerută de noi dintre aspectul obiectivităţii şi cel al subiectivităţii nu trebuie înţeleasă drept o recădere în atitudinea de centrare pe subiect. Actul fundamental al cercetării subiectului din afara subiectului însuşi este o premisă a integrării postulate. Productivitatea hermeneutică, care cade în sarcina subiectivităţii concrete, nu are absolut nimic de a face cu un egoism universal. Betti însă nu vrea să recunoască că autorealizarea şi idealul obiectivităţii se pot uni în productivitatea hermeneutică. El nu admite decît acea productivitate care serveşte reconstrucţia „obiectivă“ a sensului. Caracterul vag al conceptului de obiectivitate folosit de el are drept urmare faptul că pro-

ductivitatea se descompune într-un mecanism dual, și anume în productivitatea reproducerii și în cea a „completării, transformării, dezvoltării". [21] Critica noastră nu vizează legitimitatea canonului de autonomie a lui Betti, ci simplificarea care stă la baza definirii termenului opus. „Imanența normei hermeneutice" [22] nu poate fi eliberată de banala copiere mecanică decît prin luarea în considerație a unor factori externi. Dată fiind rigiditatea ei, concepția lui Betti despre imanență nu are decît o valoare interpretativă foarte limitată. Deficiența abordării sale constă în ignorarea dimensiunii sferei funcționale, și nicidecum în faptul că el vede în imanența normativă ideea regulativă a elaborării teoriilor din științele particulare. Betti afirmă :

„Formele dotate cu sens trebuie înțelese în legitatea lor proprie, în conformitate cu legea lor de formare, în funcție de corelația pe care o vizează, în necesitatea, coerența și conciziunea lor ; de aceea ele trebuie măsurate cu norma care este imanentă destinației lor originare, și anume cu acea destinație căreia forma creată urma să-i corespundă din punctul de vedere al autorului (am spune mai degrabă : al demiurgului) și al voinței sale de configurare în procesul de creație." [23]

În acest canon al autonomiei este exprimată condiția de bază a oricărui demers hermeneutic, adică anticiparea spiritualității termenului opus. Reconstrucția sensului intenționat nici n-ar fi posibilă fără o asemenea anticipare. Ceea ce noi am denumit descentrare nu este, privit mai îndeaproape, decît un act anticipator. În caracterul fundamental al acestei anticipări se materializează apoi abundența formelor prin care se înfăptuiește descentrarea legată de conținut. Aici însă guvernează alte linii directoare ale hermeneuticii. Simpla coordonare a diferitelor canoane anihilează valoarea de fundare care acționează aici. Este evident că „principiului totalității" [24] îi revine o altă funcție de fundamentare în actualizarea interpretării și alta în anticiparea unei spirituali-

tăți opuse. Lui Betti îi scapă acest tip de diferențe. El se mulțumește cu concretețea postulatelor hermeneutice și nu caută să realizeze o ierarhizare anticipatoare. Cu toate acestea, modul în care determină cel de al doilea canon hermeneutic reclamă o teorie a articulării anticipatorii. Căci corelația între parte și întreg, vizată prin canonul totalității, are neîndoielnic trăsături anticipatorii. Determinarea unor sensuri particulare devine posibilă abia prin anticiparea unui sens unitar. Efectul anticipării obținut astfel ar fi putut să provoace clarificarea relațiilor dintre canoane printr-o teorie asupra anticipării. În loc de aceasta, Betti percepe elementul central din sistemul hermeneuticii romantice numai la nivelul conținutului său manifest.

El pleacă „de la presupoziția că totalitatea unui discurs, precum și a oricărei manifestări a unui lucru gîndit este creată de un spirit unitar și tinde spre un spirit și un sens unitar". [25]

Deoarece conștiința este din principiu o unitate la rîndul ei, fiecare performanță a conștiinței în parte se află sub semnul ideii de totalitate. Ideea unei unități maxime rămîne directoare pentru procesul de creație ca organizare la nivelul conștiinței, întrucît acest proces presupune pentru sine unitatea conștiinței. Producerea de forme dotate cu sens actualizează această unitate premergătoare actului concret. Avînd în vedere că această unitate este presupusă din capul locului, actualizările de sens nu pot intra niciodată în conflict cu ea. Însă confruntate, actualizările pot periclita unitatea sensului. Ideea de totalitate care acționează în raport cu ele se deosebește de totalitatea premergătoare a conștiinței prin aceea că reclamă un maxim de integrare la nivelul conținutului. Postulatul maximei integrări pe linia conținutului transformă caracterul premergător al unității de conștiință într-un principiu metodologic. O asemenea transformare poate avea loc deoarece conștiința este în același timp realitate și principiu. Unitatea ca princi-

piu trebuie să se prezinte de aceea ca o exigenţă de unitate în domeniul manifestărilor particulare de sens. Totalitatea conştiinţei se configurează în realitatea formelor dotate cu sens. Pe planul a ceea ce a fost deja actualizat, unitatea conştiinţei îşi manifestă eficacitatea proclamînd după normă unitatea universală a conţinutului. Ea este valabilă atît pentru creator cît şi pentru cel care se străduieşte să interpreteze obiectivări ale spiritului. Anticiparea totalităţii dotate cu sens, fie ea o formă particulară, fie o combinaţie de asemenea forme, constituie reflexul inevitabil al unităţii obţinute la nivelul conştiinţei. Modificarea anticipării de conţinut prin momentele care îi sînt atribuite reprezintă funcţia complementară a exigenţei privind unitatea conţinutului. Prin urmare, anticiparea totalităţii la nivelul conţinutului şi modificarea care porneşte de la fenomenul singular formează o unitate inseparabilă. Legea hermeneutică fundamentală — „să obţii din elementele luate în parte sensul întregului şi să înţelegi fiecare element în parte din totalitatea care îl cuprinde şi îl străbate“ [26], oferă corelatul metodologic al unităţii de conştiinţă premergătoare.

Principiul totalităţii reclamă explicarea tuturor acelor momente care participă la constituirea formelor dotate cu sens. Pe lîngă contextul creat de tradiţie, trebuie luate în consideraţie şi trăsăturile caracteristice personalităţii autorului. Nimeni nu poate desigur contesta că aspectele personale cît şi cele supraindividuale pot servi intenţia de totalitate. Dar acumularea de postulate pe care Betti o oferă aici rămîne nesatisfăcătoare. [27]

Urmărite în momentele lor principale, autonomia obiectului şi totalitatea sensului evidenţiază posibilitatea unui termen opus şi a structurii sale hermeneutice interne. Acest demers necesită o completare în măsura în care contextul lumii vieţii şi odată cu el dependenţa de o situaţie anumită şi de istoria individuală a interpretului nu au fost luate în consideraţie decît sub aspectul posibilităţii de a fi depăşite. Posibilitatea obiectivităţii

nu înseamnă în fond nimic altceva decît capacitatea umană de a realiza dezindividualizarea. Iar ideea întregului dotat cu sens cere de la subiectul angajat în procesul înţelegerii să se concentreze în exclusivitate asupra organizării interne a semnificaţiei obiectului, adică să facă abstracţie de sine însuşi. Subiectivitatea se reduce la o instanţă care poate fi mereu înlocuită în procesul realizării înţelegerii. Canonul „actualităţii înţelegerii“ [28] înglobează funcţia hermeneutică a subiectivităţii concrete. Orizontul de interpretare a formei dotate cu sens trebuie deci împărţit în două dimensiuni : într-una caracterizată prin intersubiectivitate semantică şi o alta, mai largă, caracterizată prin configurarea situativă şi individuală a sensului. Momentul situativ este cel în care viaţa socială îşi exercită influenţa hermeneutică. Aşadar, se aşteaptă de la interpret să posede capacitatea de a integra momentele concrete care-l privesc ca individ, în vederea unei performanţe hermeneutice, fără a dăuna cu ceva autarkiei formei ; de aceea „străduinţa unor istorici de a se elibera de propria lor subiectivitate este absolut lipsită de sens“ [29]. Structurile individuale şi sociale în care se desfăşoară trăirea determină o adaptare prin modificări a semnificaţiilor şi împiedică demersurile hermeneutice de la o rigidizare în soluţii definitive. Valorificarea funcţională a subiectivităţii concrete propagată aici de Betti nu este, desigur, identică cu ceea ce am postulat noi mai înainte cu o intenţie critică. Căci Betti nu depăşeşte prin canonul actualităţii dualismul interpretativ faţă de care noi ne-am exprimat rezervele. Aportul hermeneutic al subiectivităţii constă numai în modificarea unui set intersubiectiv de sensuri. Subiectivitatea concretă devine un simplu adaos. Faptul că ea dispune de o valoare constitutivă cu implicaţii mai profunde nu este sesizat. Subiectivitatea concretă acţionează deja în acel aspect pe care Betti îl demască drept intersubiectivitate ermetică. Se poate observa dealtfel că Betti nu menţine constantă sfera conceptului de intersubiectivitate. El are în vedere cînd elemente triviale asigurate factic, cînd rezul-

tate interpretative complexe. Or, nu trebuie să uităm că aici își exercită influența subiectivitatea concretă.

Incompatibilitatea dimensiunii intersubiective cu cea subiectivă reiese din cele ce urmează :

„Este adevărat că singura sarcină a interpretului este aceea de a descoperi sensul intenționat al unei manifestări străine (respectiv deja trecute), provenită dintr-un act de gîndire, și de a înțelege modul de gîndire și de reprezentare care apare în el. Dar un asemenea sens și un asemenea mod de reprezentare nu sînt oferite de-a gata unui interpret care se mulțumește să aibă doar o atitudine receptivă ; ele nu pot fi scoase la iveală cu ajutorul unei instalații mecanice ; nu, dimpotrivă, interpretul trebuie să le recunoască și să le reconstruiască în sine cu ajutorul sensibilității sale, cu ajutorul propriei înțelegeri și cu categoriile de gîndire elaborate pe baza experienței." [30]

Problema fundamentală, și anume în ce mod poate fi articulată funcțional o asemenea polaritate, rămîne nerezolvată. Betti este atît de sigur că prin interpretare poate fi obținută o cunoaștere obiectivă, adică verificabilă intersubiectiv, încît nu poate lua în considerație subiectivitatea concretă decît în mod aditiv. Simpla afirmație că obiectivitatea din științele spiritului este fundamental diferită de cea din științele naturii este pur și simplu insuficientă pentru clarificarea conceptului de obiectivitate. Cu toate dezmințirile verbale, este evidentă analogia cu criteriile cognitive și cu mecanismele din științele naturii. Reducerea subiectivității la o uniformitate intersubiectivă, caracteristică pentru partea hotărîtoare a orizontului interpretării, își are cauza în această analogie latentă. Chiar dacă Betti restrînge posibilitatea de a înlocui observatorii și astfel varietatea perspectivelor, el nu schimbă în esență nimic. [31] Atîta vreme cît conceptul de obiectivitate rămîne neanalizat, funcția îndeplinită de subiectivitate, de la caz la caz rămîne, la rîndul ei, nedeterminată. Teza că obiectul din științele naturii „este fundamental diferit de ființa

noastră“ [32], indică doar locul în care o teorie este substituită prin subrepțiuni ale gîndirii cotidiene. Cîtă vreme împărțirea teoretică a obiectualității nu este efectuată, obiectul din științele spiritului devine un ceva schimbător ; în el coincid într-un mod absolut neclarificat momente ale subiectului și ale obiectului. Scopul argumentării scoate pe primul plan un aspect sau altul, după bunul plac. Mi se pare de aceea că nu are sorți de izbîndă încercarea de a opune această aglomerare de aspecte unor poziții care consideră un în-sine istoric independent de subiect drept o pură iluzie.

4. ACTUALITATEA

Cel de al treilea canon hermeneutic este menit să repună în drepturi subiectivitatea interpretului. Dezvoltarea individualității înseamnă amplificarea capacității instrumentale. Perspective ale interpretării, care rămîn inaccesibile observatorului comun, devin acum accesibile. Proiecția hermeneutică își dobîndește forma de maximă realizare în bogăția categorială a exegetului. Trebuie însă remarcat că abundența categoriilor de care dispune interpretul ține de contextul în care iau naștere teoriile ; în schimb, ea este inoperantă în problemele validității. Deosebirea dintre orientarea genetică și cea aparținînd de teoria validității a fost formulată în termeni clasici de Immanuel Kant și a fost declarată drept premisă a teoriei științei de către raționaliștii critici. Pentru Betti, de asemenea, deosebirea dintre *quaestio juris* și *quaestio facti* este de o importanță hotărîtoare. Reducerea subiectivității concrete la funcții modificatoare și cuplarea corespunzătoare a obiectivității cu momentele intersubiective ale subiectului rezultă tocmai din această deosebire. În cele două dimensiuni ale orizontului de interpretare pe care-l reprezintă forma dotată cu sens, se reflectă deosebirea existentă între validitate și facticitate. Momentelor de concretețe ale su-

biectivității le corespund modificarea, respectiv dimensiunea interpretativă periferică pe de o parte și geneza pe de alta. Aspectul validității se manifestă în postulatul obiectivității, respectiv în concepția dimensiunii interpretative centrale și în reflecția asupra valorilor unor corelații teoretice. Separării contextului genetic de valoare teoretică îi corespunde deci un dualism în planul teoriei subiectului, și anume separarea schematică a unor momente subiective și intersubiective în cadrul conceptului de subiectivitate. Analiza aplicată de noi conceptului de obiectivitate urmărea însă să demonstreze, la nivelul științelor spiritului, incorectitudinea acestei rigide diferențieri a subiectului de termenul opus dotat cu semnificație. Dacă ceea ce susținem aici este corect, și anume că la Betti pot fi descoperite asemenea corespondențe, atunci se întărește și bănuiala că Betti transferă, fără a fi conștient de aceasta, determinații de ordinul teoriei științei din domeniul științelor exacte ale naturii în domeniul interpretării istorice.

A deosebi în mod strict dimensiunea validității teoriei de aceea a nașterii ei, înseamnă a degrada performanțele din domeniul genezei teoriei la sentimente arbitrare. Ceea ce le lipsește este un raport demonstrabil cu obiectul real. Abia transformarea metodologică instituie un raport între actele de conștiință, respectiv ceea ce a fost gîndit în ele, și valoarea de adevăr. Noema avansează la rangul de ipoteză, adică producția de conținut a subiectului acceptă modalitățile de verificare existente în conceptul de intersubiectivitate. Transformarea unor conținuturi rezultate din acte subiective în revendicare de obiectivitate care poate fi verificată metodologic, înseamnă realizarea posibilității date omului de a transcende interesele sale vitale și dependența sa de o anumită situație. Simpla manifestare a sentimentului nu poate contribui cu nimic la realizarea celor două aspecte ale cunoașterii istorice, în speță nici la constatarea unor relații reale, nici la „interpretarea raportată la valori“ [33], deoarece ea se sustrage conceptului de obiec-

tivitate. Concepția lui Betti se caracterizează tocmai prin combinarea determinării unor relații fenomenale cu analiza axiologică a unor configurații istorice într-o unitate de cunoaștere obiectivă. Deja de la prima vedere se observă că o astfel de contopire nu are mari șanse de reușită, deoarece ea nu poate depăși dualitatea existentă între determinația faptelor și raportul față de valori. Acolo unde conceptul obiectului istoric ar fi trebuit găsit printr-o analiză radicală a implicațiilor sale, Betti se mulțumește cu înșiruirea unor elemente de determinare. Atitudinea fundamentală care se mulțumește cu simpla alăturare își exercită și aici o influență nefastă. Felul în care sînt calificate modul de a stabili valori și de a le modela, este tot atît de discutabil ca și pseudointegrarea. Tocmai pentru că unitatea conceptului nu se realizează decît verbal, anumite nuanțe necesare ale conceptului de obiectivitate rămîn neidentificate. Nu numai că se ascunde dualismul fundamental, dar se efectuează și un transfer abuziv de categorii. Ambele aspecte sînt legate între ele în mod cauzal, căci aparența de unitate conceptuală sugerează identitatea categorială. Trecerea bruscă din sfera reconstrucției faptelor în aceea a interpretării valorilor, menține categorialitatea obiectuală într-o validitate neștirbită. Diferența existentă între categoriile care privesc domeniul faptelor și cel al valorilor se estompează în vagul unei obiectivități atotcuprinzătoare. Unitatea conceptuală vagă și abuzul de categorii reprezintă fenomene complementare. Determinația conceptului înseamnă în ultimă instanță unitatea particularității categoriale. A te dispensa de această performanță de determinare conceptuală înseamnă să provoci o insuficiență categorială.

În obiectul istoric, obligativitatea valorilor apare sub forma concretă a modelării individuale. Triada axiologică clasică — mediată prin neokantianism — este folosită drept dimensiune referențială. Valorile teoreticului, eticului și esteticului reprezintă în-sinele ideal al interpretării raportate la valori. Ființa valorilor este si-

tuată în zona validității, nu însă în aceea a facticului. Pentru o entitate finită-rațională, în-sinele ideal se prezintă sub o formă imperativă — atunci cînd se pune problema unor realizări în cîmpurile axiologice. Așadar, valoarea și norma sînt concepte corelative ; din punct de vedere al conținutului sînt identice, se deosebesc doar prin aspectul teoreticului, respectiv al practicului. Stabilirea de valori și modelarea de valori desemnează tocmai această diferență. Este evident că însăși voința de a recunoaște valorile care coincid în actul istoric are drept premisă normativitatea valorii teoretice. Atitudinea de analizare a valorilor reprezintă o practică a teoreticului. Cele două aspecte axiologice ale valorii și ale normei sînt indisolubil legate în procesul de realizare. Analiza valorii se constituie abia în normativitatea teoreticului. Betti nu acordă atenție acestei corelații. El se mulțumește cu constatarea că raportarea la valori poate fi separată într-un aspect teoretic și unul normativ. Interpretarea raportată la valori prezentată de el se bazează pe o axiologie sistematică care, ce-i drept, este și puțin simplificată. Dacă se ține seama de faptul că înșiși teoreticienii neokantianismului din școala de la Marburg sînt în bună parte tributari unei delimitări schematice a aspectelor performanței, atunci deficiența lui Betti devine lesne explicabilă. Și atunci cînd e vorba de dezbaterea asupra valorilor, Betti este preocupat mai ales de separarea realității psihice de revendicarea validității.

„Căci spre deosebire de simpla simțire și empatie în care se manifestă trăirea subiectului care înțelege, noi numim valoare tocmai acel lucru, și numai acela care este capabil să devină conținutul unei luări de atitudine, al unei «judecăți» articulate-conștiente : adică ceva ce ni se adresează revendicînd «validitate» și pretinzînd un răspuns pe planul valorii ; ceva a cărui validitate are valoare pentru noi și ca atare este recunoscut, respins sau apreciat valorizator de către noi prin multiple meandre.“ [34]

În raportarea la valoare are loc actualizarea intersubiectivității ; aşadar, identitatea intersubiectivă a conținutului se constituie de abia în anticiparea axiologică. Prin raportarea la valori se transcende sfera egoului, devenind astfel accesibilă judecarea colectivă. Este evident că pentru Betti raportarea la valori şi intersubiectivitatea sînt concepte interschimbabile. Fără îndoială că o asemenea echivalare se poate efectua în domeniul teoreticului. În celelalte regiuni axiologice însă acest demers devine discutabil. Gradul de valoare şi intersubiectivitatea pot foarte bine să se afle într-un raport invers proporțional.[35] Faptul că Betti nu se gîndeşte nici o clipă la acest aspect, demonstrează încă o dată cu cîtă uşurință preia fragmente de sistem din tradiția filozofică. Fenomenul corespunzător se găseşte în neokantianismul şcolii de la Marburg, căci şi acolo primatul teoreticului a devenit premisă nereflectată. Celelalte zone de performanță ale subiectivității au fost structurate în analogie cu dimensiunea teoretică. Nicolai Hartmann a fost primul care a protestat în scrierile sale de început împotriva acestei concepții.[36] Deşi Betti îşi face tocmai din gîndirea lui Hartmann fundamentul propriei sale concepții, în legătură cu acest aspect el se abate de la punctul de vedere al acestuia. Predominarea teoreticului se manifestă ca identitate structurală a tuturor raportărilor la valoare. Separarea schematică a aspectului psihico-genetic de aspectul validității intersubiective care, după cum am arătat, este caracteristică pentru metodologia ştiințelor naturii, fundează primatul teoreticului şi, o dată cu acesta, uniformitatea axiologică. Dualismul la nivelul teoriei ştiințelor şi uniformitatea structurală sînt combinate în mod sistematic. Este evident că urmarea unei asemenea abordări nu poate fi decît conceperea psihologiei drept o ştiință a faptelor reale. În anii douăzeci, Richard Hönigswald a încercat să arate în a sa *Denkpsychologie (Psihologia gîndirii)*[37] în ce fel trebuie îmbinat domeniul psihicului cu acela al validității şi care este dependența reciprocă dintre structurarea facticului şi structurarea validității. Întru-

cît în domeniul validității psihicul dobîndește funcție de structurare, el este evidențiat drept factic și nu mai poate fi conceput ca un simplu element natural. De aceea este necesară o psihologie care este aptă să corespundă determinației multidimensionale a psihicului. Betti însă degradează psihicul la un simplu factic. Pentru el nu există un raport structurat între actul psihic și validitate. Evaluarea subiectivă este „treapta intermediară normală de ordin psihologic pentru înțelegerea intelectuală : ea intră ca mijloc și auxiliar în serviciile înțelegerii noetice". [38] Însuși faptul că evaluarea poate să fie o simplă etapă intermediară ar trebui să se opună acelui ateoretic hiatus. Din faptul că interpretarea este raportată la subiect nu poate fi dedusă simpla ei subiectivitate. Caracterul concret al situației istorice și unicitatea structurii personalității nu contravin deloc posibilității unor conținuturi intersubiective, respectiv obiective. Raportarea la subiect nu înseamnă o totală condiționare de către subiect. Poziția ex-centrică ocupată de om garantează independența de subiect în condițiile unei raportări necesare la subiect. Această poziție excentrică implică posibilitatea intersubiectivității. Ceea ce produce cercetătorul istoriei pe linia conținutului obiectiv depinde de o multitudine de factori situativi și personali. De aceea surprinderea obiectului istoric în totalitatea sa este pur și simplu imposibilă. În sinele faptului istoric, respectiv al unui complex de evenimente istorice, nu este accesibil decît fragmentar, dar aceasta nu înseamnă că este inaccesibil : „în limitele unei anume perspective adevărul obiectiv devine vizibil". [39] E drept că trebuie făcută o restricție : conștiința istorică trebuie să se asigure de perspectiva pe care o oferă toate abordările ; conștiința istorică postulează în sinele realității istorice fiind conștientă de simplificarea perspectivei care decurge din obiectualizarea acestui în-sine. Cunoașterea istorică nu poate fi de aceea dusă pînă la capăt ; determinația proprie faptului istoric nu poate fi descoperită decît în cursul unui progres infinit. Aceasta înseamnă însă că obiectul istoric și cel natural, respectiv

formele de cunoaştere care le corespund, sînt tratate ca şi cum s-ar acoperi întocmai. Am arătat deja cît este de puţin legitimă o asemenea echivalare. Ţinem doar să observăm aici că Betti tratează ideea raportării la subiect cu prea multă superficialitate. În fond, caracterul simplist care însoţea acel *factum brutum* din pozitivismul timpuriu nu este suprimat.

5. SEMNIFICAŢIE ŞI ÎNSEMNĂTATE

Betti urmăreşte separarea a două concepte, şi anume *semnificaţia* şi *însemnătatea* obiectului istoric. Fenomenul istoric dobîndeşte semnificaţie prin aceea că declanşează alte evenimente şi participă la modelarea lor ; deci semnificaţia se referă la „efectele îndepărtate care decurg din acel fenomen“ [40] şi care în principiu pot fi demonstrate. În schimb, însemnătatea desemnează acel moment al obiectului istoric care se manifestă în procesul autoînţelegerii. Realizarea omului ca entitate istorică, clarificarea şi valorificarea posibilităţilor sale ca fiinţă istorică, se înfăptuieşte, ce-i drept, printr-o anume raportare determinată la obiectul istoric, fapt care însă nu înseamnă că obiectul istoriei se naşte ca obiect de sine stătător. Momentul existenţial pe care-l implică conceptul de însemnătate nu face decît să circumscrie obiectivitatea faptului istoric şi a efectelor sale. Înţelegerea ulterioară şi înţelegerea de sine devin atitudini net distincte ale conştiinţei. Interpretarea subiectivizantă combătută de Betti reuneşte însă cele două moduri de a înţelege într-o reciprocitate constitutivă. O înţelegere ulterioară în stare pură ar fi deci o completă autoînşelare. După părerea mea, Betti nu sesizează raportul constitutiv al celor două atitudini de conştiinţă. Atît în fapt cît şi terminologic, el coboară relaţia cu istoria — în speţă voinţa de a se înţelege pe sine concepută ca premisă a determinării obiectualului ne-trivial — la un subiectivism plat. Vina o poartă lipsa de

diferențiere a conceptului de obiect. În locul bipartiției în ceea ce poate fi principial perceput și în modelarea istorică de sine a subiectului ar trebui să se pornească de la o triadă de forme obiectuale ; ar trebui deci să se creeze un domeniu intermediar care înglobează obiectualul perceptibil și dependența sa specifică față de teorie printr-un alt mod de dependență teoretică și care pe deasupra se mai și deosebește de spontaneitatea proiectării de posibilități ale ființei. Confuzia este creată de Betti prin aceea că reproșează teoreticienilor care se ocupă de domeniile doi și trei și care stabilesc o reciprocitate constitutivă între ele că ar elimina domeniul unu, adică sfera obiectualului perceptibil. În realitate, trebuie să se înțeleagă că numai o analiză a diferitelor dependențe față de teorie poate satisface conceptul de obiect istoric. Privite astfel, ambele poziții, atît aceea a lui Betti cît și cea a oponenților săi „subiectivizanți", necesită completări, chiar dacă acestea merg în direcții diferite.

La Emilio Betti, regiunile unu și doi sînt contopite în mod pripit, dînd naștere domeniului istoric în sine. Ca urmare a concepției sale dualiste, „interpretarea istorică" și „conferirea escatologică de sens" [41] ajung la o opoziție rigidă una față de cealaltă. El consideră bipartiția sa ca fiind legitimă pentru că nu ia în considerație decît formele extreme de configurare ale raportării la subiect. Relațiile cu obiectul altfel structurate sînt atribuite în mod nereflectat unor poziții extreme. [42] Depășirea de limite pe care Betti o întreprinde prin categoria obiectualului perceptibil rezultă din conceperea fenomenului istoric și a „efectelor îndepărtate care decurg din acel fenomen" [43], ea apărînd ca o totalitate obiectuală. Faptul că nu înțelegem în întregime în-sinele obiectului nu se datorează decît caracterului finit al capacității noastre de înțelegere. Ființa închisă în sine a obiectului istoric poate fi definită în conformitate cu această concepție drept un totum de conținuturi intersubiective. Așadar, pe cale cognitivă, ne putem însuși în principiu, chiar dacă nu factic, *totalitatea* obiectului is-

toric. Aceasta înseamnă însă că felul de a fi al obiectului natural este transferat asupra unei obiectualități de tip nenatural. Multitudinea formelor de existență proprii obiectului istoric este redusă la un monism modal. Cu toate că Betti atribuie consecințelor pe care le are faptul istoric o funcție constitutivă pentru acesta, ideea de constituire nu este dezvoltată în toată amploarea ei. Diferitele forme de constituire în care se întruchipează în-sinele obiectului istoric rămîn neanalizate. Aspectul constitutiv nu este folosit în vederea distrugerii acelui în-sine lipsit în fapt de orice conținut.

„E drept că semnificația nu reprezintă o valoare care revine în chip izolat fenomenului istoric privit în sine, ci una care-i parvine abia în contextul de sens care se constituie laolaltă cu efectele îndepărtate ce decurg din acel fenomen, bineînțeles în măsura în care ele pot fi sesizate ; ceea ce de fapt presupune o corelație a sensului ; fără îndoială însă, este vorba de un sens bine conturat, care urmează să fie descoperit atunci cînd fenomenul se află la o distanță temporală potrivită față de cercetătorul istoriei". [44]

Interpretarea pretinde un obiect independent de eu ; conferirea de sens este în schimb un act de pură spontaneitate a subiectului. Privită în ansamblu, diferența dintre interpretare și conferirea de sens echivalează cu o divizare a conceptului de spontaneitate : alături de spontaneitatea receptivă, corespunzătoare realității, apare proiecția autonomă de posibilități ale ființei. Așadar, conferirea de sens este total separată de atitudinea teoretică. Prin urmare, ambele forme de spontaneitate sînt autarkice, și numai în felul acesta științele spiritului își pot obține obiectul propriu. Faptul că însăși raportarea cognitivă la lume devine posibilă abia prin anticiparea sensului rămîne tot atît de neobservat ca și performanța materială de determinare care este pusă la dispoziția proiecției autonome prin procesul interpretării. Chiar dacă se acceptă bipartiția rigidă a spontaneității — lucru pe care noi însă îl respingem — n-ar trebui să se ignore

deosebirea dintre *calitatea* actelor şi suma *factorilor lor de determinare*. Sîntem de părere că acest dualism al calităţii poate fi justificat tot atît de puţin ca şi opoziţia brutală care se instituie între dependenţa obiectuală şi proiecţia autonomă de sine. Calitatea autonomiei nu implică nicidecum o independenţă totală faţă de demersul interpretativ. Interpretarea preliminară se exercită în concreteţea proiecţiilor în diferite feluri ; divizării sugerate mai sus în regiuni ale obiectului pentru care, aşa cum am arătat, sînt hotărîtoare forme diferite de dependenţă faţă de teorie îi corespunde o articulare a modului în care se exercită eul. Regiunea unu şi doi vor garanta deci în moduri diferite determinaţia proiecţiei fiinţei. Aceasta nu înseamnă nicidecum că autonomia proiecţiei ar fi o pură iluzie. Tocmai diferenţierea dintre punctul de vedere calitativ şi cel conţinutist-situativ este cea care asigură o valoare autonomă. Interpretarea şi conferirea de sens nu pot fi surprinse pe plan teoretic decît atunci cînd analiza calitativă şi cea materială sînt recunoscute drept sarcini. În ambele privinţe, dualismul echivalează cu dispariţia teoriei.

Îndoielile lui Betti în legătură cu deformarea subiectivistă a raportării istorice nu au sens decît atunci cînd pretinsa autonomie a proiecţiei de sine poate fi demascată drept heteronomie, cu alte cuvinte, atunci cînd proiecţia de posibilităţi ale fiinţei se mărgineşte la o dependenţă nesesizată de ordinul conţinutului. În cazul acesta, nu mai e loc pentru autonomie. Tocmai arbitrarietatea forţată cu care se insistă asupra autorealizării semnalează prezenţa viguroasă a ceea ce părea învins. Aşadar, atunci cînd omul crede că a ajuns la o înţelegere de sine, el nu face decît să se simplifice în mod subiectivist, adică acţionează sub imperiul unei determinaţii obiectiviste. Tocmai acest subiectivism nu are pretenţia la o valoare autonomă. Izolarea istorică pe care o postulează pentru sine este o pură aparenţă. De aici urmează că o raportare la istorie, deci transformator-asimilatoare este imposibilă. Se vede însă imediat că un asemenea subiectivism nu are absolut nimic în comun

cu proiecţia autonomă de posibilităţi ale fiinţei despre care a fost vorba mai sus. Polemica lui Betti împotriva interpretării subiectiviste a istoriei îşi extrage verva din ambiguitatea conceptului de subiectivism. El sugerează că proiecţia propriilor putinţe de a fi ar reprezenta o formă de manifestare a unui egoism total pentru care obiectul istoric nu este decît un pretext în vederea realizării anistorice a eului. Dacă însă în-sinele obiectului istoric funcţionează ca prilej pentru proiecţia de sine, atunci subiectivismul ermetic, oricît ar fi de rudimentar, în principiu a fost deja depăşit. Prin faptul că un obiect istoric devine un conţinut care declanşează automodelarea, obiectul istoric îşi asigură independenţa faţă de subiect tocmai prin raportarea la subiect. Prin aceasta apare în principiu istoricitatea subiectivităţii. Aşa încît este oarecum surprinzător că, în ultimă instanţă, Betti acuză acest subiectivism de lipsă de istoricitate. În realitate, lipsa de istoricitate nu caracterizează decît acel subiectivism care se crede autarkic, deoarece nu este conştient de dependenţa sa istorică. Lipsa unei delimitări nete în cadrul conceptului de subiectivism face ca, în ultimă instanţă, renunţarea la fiinţa de sine autonomă şi proiecţia raportată la istorie a posibilităţilor fiinţei să coincidă. Voinţa de a fi tu însuţi implică receptivitatea faţă de puterea umană actualizată în istorie. Deja în imboldul spre automodelare se manifestă depăşirea subiectivismului ermetic. Prin urmare, conceptul de subiectivism cu care operează Betti în critica sa conţine anumite inadvertenţe. Reproşurile care pe bună dreptate pot fi făcute subiectivismului ermetic — dependenţă istorică nesesizată, de unde lipsă de istoricitate, respectiv o pretinsă fiinţă de sine — toate acestea nu sînt valabile în cazul subiectivismului preocupat de conferirea de sens. Distrugerea obiectivităţii, de care este acuzat subiectivismul, are loc abia atunci cînd fiinţa arbitrară a eului omite cu infatuare reflecţia istorică asupra posibilităţilor de a fi ale omului. În schimb, reflecţia istorică al cărei temei se află în voinţa de a fi

tu însuți, nu numai că nu distruge obiectivitatea realității istorice, ci mai degrabă face posibilă constituirea unui asemenea în-sine. În lipsa aportului constitutiv al acestei reflecții raportate la istorie nu ar mai rămîne decît simpla luare la cunoștință a unui factic intersubiectiv. Întrucît Betti pune un semn de egalitate între în-sinele istoric și obiectivitatea obiectuală, iar în felul acesta obiectualul perceptibil avansează la rangul de paradigmă pentru evaluarea unor configurații de sens istoric, funcția constitutivă pe care o are reflecția subiectului este trecută cu vederea.

Nu subiectul care se proiectează autonom, care conferă sens, ci o modalitate deficientă a subiectivității distruge ceea ce Betti dorește să salveze : „sarcina noastră de protectori ai științei spiritului este aceasta : să apărăm o asemenea obiectivitate (este vorba despre totala independență a obiectului istoric față de subiect) și să demonstrăm condițiile posibilității ei la nivelul teoriei cunoașterii“ [45]. Betti nu este capabil să ajungă la o asemenea diferențiere, deoarece la el subiectivismul se perverteşte devenind o centrare anistorică asupra eului, oricît de puțin logice ar fi detaliile ei. Dacă Betti și-ar fi dezvoltat programul dincolo de superficialitatea unor simple afirmații, atunci prin reflecția la nivelul teoriei cunoașterii asupra condițiilor de posibilitate ale obiectivității istorice s-ar fi dezvăluit inconsistența purei independențe față de subiect. Tot atunci s-ar fi văzut că însăși polaritatea — la care Betti nu ajunge — dintre afirmarea subiectului și independența față de subiect nu este suficientă pentru determinarea obiectului istoric, deoarece această polaritate poate fi atribuită absolut întregii sfere a obiectualului. E drept că atît Gadamer cît și Heidegger cad în raza acestei observații critice. Acuzația lui Betti cum că cei doi nu sînt în stare să garanteze obiectivitatea istorică în concepțiile lor hermeneutice [46] și-ar pierde temeiul la o analiză nesimplificată a acelei polarități. Abia după încheierea acestei analize poate fi luată în dezbatere problema criteriilor obiectuale speciale ale obiectivității. Căci conceptul de

obiect constituie premisa necesară pentru posibilitatea de asigurare metodologică a deciziilor privind valoarea cognitivă a unor enunțuri. Întrucît Betti nu clarifică această condiție fundamentală, conștiința de a dispune de „un criteriu sigur pentru corectitudinea înțelegerii“ [47] este o iluzie chiar dacă validitatea unor metode ar fi fost supusă unei analize temeinice, ceea ce, după cum se vede, nu este cazul. Ideea directoare a lui Betti, și anume aceea „de a se opune proliferării subiectivității“ [48], nu inițiază o teorie a raportului dintre subiect și obiectualitate, ci conduce la un banal ontologism. Întrucît sarcina nu este bine înțeleasă, ea nici nu este rezolvată corespunzător. [49]

VI

ALBERT. PROBLEMATICA SENSULUI ÎN CADRUL UNUI PROGRAM NATURALIST DE CUNOAȘTERE

1. HERMENEUTICA — UN ANTI-NATURALISM METODOLOGIC ȘI ONTOLOGIC

Specificitatea epistemologică și ontologică a gîndirii hermeneutice nu poate fi înțeleasă în mod adecvat prin recursul la un inventar fundamental de elemente cvasinaturale. Pretenția hermeneuticii de a avea valoare absolută în articularea obiectului și a cunoașterii ascunde o moștenire teologică care s-a transformat în decursul istoriei. Unele convingeri fundamentale ale tradiției teologice se preschimbă în certitudini antropologice. În locul acelei funcții unice pe care i-o atribuie individului programul divin de mîntuire, apare desprinderea ontologică a ființei umane din contextul naturalului. Caracterului incomparabil și neînlocuibil al individului care dă o configurație istoriei mîntuirii îi corespunde radicalitatea izolării antropologicului din contextul naturalului. Una din urmările acestei dihotomii dintre uman și natural este aceea că și particularitățile regional-ontologice sînt constrînse să rămînă într-o bipartiție de nedepășit. Între complexul de fenomene din sfera spiritual-istoricului și acelea din sfera obiectualului natural nu mai este cu putință nici o comunicare. Hiatusul fundamental-ontologic și regional-ontologic se situează înaintea separării la nivelul metodologicului ; de aceea dualismul metodelor nu este decît una din consecințe — ce-i drept deosebit de marcante — ale acelor decizii ontologice preliminare. Faptul că Albert nu pune în discuție decît dependența metodologică, pare la prima vedere justificat, dar această selecție ar putea provoca deformări substanțiale chiar la nivelul dezbaterii metodologice. S-ar putea foarte bine ca cezura metodologică să fie atenuată dacă s-ar lua în considerație și dependențele care nu sînt de ordin metodologic. În felul acesta s-ar putea obține o revizuire a dualismului ontologic, fie că ea este sau nu în conformitate cu înțelegerea de sine a teoreticienilor

celor două lumi separate. Cu alte cuvinte : teoria albertiană a cezurii operează cu schematizări a căror valabilitate ar trebui verificată în detaliu — ceea ce ar fi întru totul în spiritul lui Albert însuși. Unidimensionalitatea argumentării albertiene reiese și din etichetarea separatismului ontologic denunțat. În ce măsură diferența dintre natural și uman trebuie să izvorască dintr-un apriorism *pur* ? [1] O abordare nonpuristă ar fi constrînsă la eforturi mult mai mari pentru a-și susține acuza de parțialitate ideologică.

Concepțiile hermeneutice moderne se află sub semnul istorismului, deoarece tendințele separatiste care le caracterizează capătă o aparență de legitimitate tocmai prin intermediul programului de cunoaștere care stă la baza istorismului. Istorismul și hermeneutica contemporană reprezintă reformulări secularizate ale unor convingeri teologice fundamentale. În chestiunile hotărîtoare, de pildă în problematica întemeierii, ambele revendică o valoare absolută care ar urma să se sustragă criticii. Ele se opun pătrunderii metodelor din științele naturii, rămînînd într-o izolare plină de reticență. Periclitarea poziției de excepție a omului provoacă mecanisme defensive de ordin teoretic. În separația postulată între natură și lumea social-istorică se reflectă voința de conservare a proiectelor tradiționale privitoare la om. Or, în acest caz, izolării îi corespunde devalorizarea. Gîndirea din științele naturii este des calificată, mai mult sau mai puțin explicit, drept una instrumentalistă. [2] Teoria metafizic orientată a lui Scheler despre formele cunoașterii [3], precum și teoria intereselor ca mobil al cunoașterii, elaborată de Jürgen Habermas [4] pornind de la Scheler, sînt supuse aceleiași tendințe de depreciere. Încă în istorism se contura în germene imunizarea propriului domeniu, dublată de deprecierea metodelor din științele naturii. Intențiilor evidente de relativizare în domeniul normativ li se opunea o absolutizare mai puțin vizibilă pe plan metodologic, respectiv obiectual. Dependența fiecărei norme față de factori de concretețe istorici și sociali, precum și faptul că pro-

ducțiile istorice erau considerate irepetabile și de neevaluat, mergeau mînă în mînă cu o ridicare a metodologiei proprii la un rang absolut. Metoda bazată pe înțelegere era singura considerată aptă să corespundă dimensiunii istorice. Înțelegerea este forma cea mai înaltă a cunoașterii umane și se deosebește calitativ de explicație care este proprie științelor naturii. Raporturile încordate pe care istorismul le întreține cu metodologia din științele naturii pot fi cu atît mai puțin ignorate în condițiile progresului realizat de științele naturii. Așadar, ideea de relativitate trebuie aplicată fără excepție ; este timpul să se realizeze dominația nelimitată a ipoteticului și demascarea absolutismelor mentale. Analiza critică a istorismului și a filozofiei hermeneutice întreprinsă de Albert izvorăște tocmai din acest patos al raționalității de tip iluminist.

Atitudinea antinaturalistă a gînditorilor istorici a fost semnul caracteristic al unei metafizici care păstra și amplifica sentimentul omului de a fi o valoare pozitivă în sine. A opta pentru un tip de metode calitativ deosebite implica o predilecție antropologică a cărei proveniență teologică poate fi identificată fără prea mari dificultăți. Poziția hermeneutică preia de la istorism această dependență metafizică tripartită ; caracterul ei metafizic se datorează faptului că tehnicile de falsificare îi sînt în principiu complet străine. Chiar și deosebirea dintre generalul natural și cel social, care pare să fi fost obținută pe cale empirică, poate fi pusă tot în seama unei moșteniri teologice devenite imună. Afinitatea dintre producția normativă, respectiv instituțională, și actul înțelegerii — afinitate care eludează nomologicul — rezultă din relația nemijlocită dintre om și Dumnezeu. Astfel, o raportare la transcendent, care nu integrează naturalul, devine o teoremă de excludere epistemologică. Obiectul de tip personal se transformă într-un obiect cvasipersonal. Luarea în considerație metodologică a unei asemenea evidențieri la nivelul teoriei obiectului postulează primatul înțelegerii. O decizie antropocentrică în problema sensului uneia sau alteia dintre performanțele culturale se

ascunde în măsura în care posibilități de a răspunde nomologic sînt respinse ca fiind inadecvate — așa cum procedează filozofia hermeneutică.

Acelei nemijlociri ce caracterizează exigența din sfera teologicului îi corespunde acum, în hermeneutică, pozitivitatea neproblematică, ateoretică, a unei dimensiuni obiectuale de rang suprem, și anume a realității culturii. Acestei poziții, Albert îi opune faptul că toate demersurile interpretative ale omului sînt caracterizate prin implicații teoretice cărora le revine din principiu o valoare ipotetică. Prin recursul la pretinse evidențe este deci suspendată fără nici un fel de justificare funcția universală a ipoteticului. Dar este inacceptabil ca științele spiritului să fie tolerate drept spații în care se ascund demersuri subreptice care-și revendică valoare absolută. Postulatele supreme, la care gîndirea hermeneutică nu poate renunța, se mențin dealtfel atît de stăruitor și datorită faptului că gîndirea și comunicarea preștiințifică din lumea vieții nu sesizează dependența acestor postulate față de teorie. Afinitățile ideologice cu teologia sînt foarte abil combinate cu o generalizare provenind din lipsa de reflecție caracteristică conștiinței comune. Glorificarea atitudinii specifice conștiinței comune, glorificare inițiată de fenomenologie, este tot atît de pozitivistă ca și argumentarea care nu are în vedere decît preluarea cuvîntului divin. Tendințele pozitiviste care se întîlnesc în hermeneutică nu sînt în principiu nimic altceva decît arbitrarietatea senzualistă care-și lua ca bază epistemologică doar date provenind din domenii premergătoare teoriei — și aceasta chiar dacă înțelegerea pe care cercetătorii din științele spiritului o au despre sine merge în direcția opusă. În acest sens pozitivismul senzualist și cel hermeneutic reprezintă variante ale iraționalismului.[5] Orice modalitate de a fundamenta care se dispensează de teorie, fie că este vorba de experiența simțurilor sau de cea a sensului[6], echivalează de fiecare dată cu o îngustare a raționalității. Sau altfel spus : conceptul albertian de raționalitate este în același timp contrainductiv și contraintuiționist.[7]

Antinaturalismul care poate fi întîlnit la hermeneuticieni a cunoscut o amplificare evidentă datorită abordării neoidealiste care s-a dezvoltat din filozofia wittgensteiniană tîrzie. [8] Teoria analitică și cea hermeneutică se întîlnesc în trei privințe : 1) în orientarea descriptiv lingvistică (filozofia devine analiză a limbii, respectiv fenomenologie dependentă de limbă) ; 2) în considerarea limbii ca instanță supremă, respectiv în afirmația că ea nu poate fi depășită (filozofia limbii nu poate fi decît transcendentală) ; 3) în autonomia metodologică a științelor spiritului (științele umaniste dispun de un model cognitiv care este diferit de modelul de subsumare din științele naturii) [9]. Ontologizarea modelului textului [10], de care este acuzată filozofia hermeneutică, este evitată în mod decis prin descrierea contraesențialistă a jocurilor verbale ca formă de viață socială așa cum apare ea în faza tîrzie a filozofiei lui Wittgenstein. Trecînd prin gramatica anumitor moduri de enunțare, nu se poate ajunge la un teritoriu ontologic. Limba ca instanță supremă nu este un mijloc suficient de decodare a lumii. Evidența de tip ontologic nu este decît o iluzie ; evidența devine un epifenomen al supunerii la reguli gramaticale. Fenomenologia heideggeriană și analiza wittgensteiniană a limbii sînt în fond orientate pozitivist. Dar în cercetările lui Wittgenstein se poate descoperi o teorie a limbii care este contrară concepției sale descriptiviste și care poate fi caracterizată prin combinarea unor momente instituționaliste și instrumentaliste :

„Limba este concepută ca un instrument de comunicare, și anume ca un instrument fundat în anumite reguli determinate social." [11]

Fundamentală pentru depășirea modului de abordare pur descriptiv este interpretarea formei sociale de viață. Pentru ca descriptivismul să poată fi abolit, trebuie să se facă loc unei interpretări neapriorice a formelor de viață. [12] Gîndirea hermeneutică și cea analitică se sustrag comandamentului critic care provine din științe ; esenția-

lismul care răzbate din analiza limbii practicate de şcoala de la Oxford şi acceptarea umil-comprehensivă a ceea ce se pretinde a fi un dat pur, aşa cum o cultivă hermeneutica, îndeplinesc în ultimă instanţă o funcţie de tabuizare. Sprijinul pe care-l primeşte teologia de la acele forme ale conservatorismului este de-a dreptul exemplar. Hermeneutica — descendenta secularizată a teologiei — devine slujitoare metodologică a acelei instanţe de care se credea eliberată.

Chiar şi ierarhizarea modurilor de cunoaştere propusă de Jürgen Habermas şi care pare să derive numai din reflecţia obţinută la nivelul teoriei ştiinţelor rămîne cantonată în prejudecăţi teologice. Poziţia centrală ocupată de interesul de cunoaştere cu valoare emancipatoare corespunde felului în care teologia se apreciază pe sine ; statutul special pe care-l are cunoaşterea mîntuitoare este legitimat ca avînd valoare absolută şi astfel i se atribuie pur şi simplu pe nedrept rolul de punct referenţial maxim pentru clasificarea ştiinţelor. Cu cît un anume tip de ştiinţă se apropie mai mult de domeniul central sacrosanct, cu atît i se acordă mai multă valoare. Evidenţierea regiunii centrale nu înseamnă nimic altceva decît suspendarea ideii unei examinări critice. În ierarhizarea formelor de cunoaştere care derivă de aici se menţine tendinţa de imunizare. Iar pentru ca această izolare să nu fie în nici un fel periclitată, momentele conflictuale generate de diferitele tipuri de cunoaştere sînt puse între paranteze. [13] Atîta vreme cît li se atribuie intereselor care orientează cunoaşterea funcţia de instanţă supremă, impulsul critic rămîne fără acoperire. Locul pe care îl ocupau odinioară entităţile metafizice este ocupat acum de un apriorism de interese care nu poate fi depăşit. Se impune însă ca teorema de coordonare a intereselor şi a ştiinţelor să fie cercetată metateoretic. Autosuficienţa metafizică trebuie înlocuită cu falsificarea raportată la realitate. [14] Verificarea ipotezelor este constitutivă pentru *toate* ştiinţele ; încercarea de a sustrage unele nivele de reflecţie, respectiv de proiectare, de la confruntarea cu posibilităţi de infirmare din ştiinţele experimentale ar

echivala cu o decizie arbitrară. Ierarhizarea esențialistă a științelor sugerează o diferență de principiu acolo unde există continuitate de ordin metodologic. Chiar și tehnicile de cercetare care sînt în cel mai înalt grad specifice unui anumit domeniu nu depășesc cadrul marcat de controlul cu ajutorul percepțiilor. Istoria științelor este caracterizată prin aceea că funcția de control care se exercită în dimensiunea intuiției cîștigă în exactitate. Procedeele de control care folosesc aparatul tehnic reprezintă punctul culminant al procesului de diferențiere a percepției orientate științific. Pînă și comunicarea de tip simbolic poate să fie supusă unei verificări care se folosește de aparate.[15] Utilizarea aparatului nu poate servi drept criteriu pentru a opera diferențieri la nivelul logicii științelor. Faptul că s-a abuzat de ea în acest sens demonstrează rigidizarea sau, dimpotrivă, dispariția contururilor specifice din lumea vieții.

Cine vrea să apere anumite științe de impactul cu metodologia proprie științelor naturii prin excluderea procedeelor de verificare cu ajutorul aparatelor are de apărat o cauză pierdută ; efortul de a izola anumite științe trebuie calificat drept anacronic avînd în vedere cîștigurile de teren realizate prin metode din științele naturii în domeniile pretinse a aparține în exclusivitate științelor spiritului. Teoria complementarității enunțată de Apel constituie un exemplu grăitor pentru un asemenea separatism cvasiteologic. Acuzația de imunizare formulată de Albert poate fi menținută însă numai dacă se aplică în permanență optica proprie științelor particulare, ceea ce pentru Albert constituie o parte componentă a patosului științific. Însă în felul acesta el ratează valoarea de premisă, respectiv funcția de instanță supremă (la care se referă Apel) a limbii naturale. Ideea de comunicare intersubiectivă premergătoare oricărui demers din științele particulare nu poate fi depășită niciodată, nici măcar în infinitatea progresului din științele pozitive ; ea este tocmai condiție de posibilitate a oricărei operații la nivelul științelor particulare.

Evocarea dimensiunii comunicării [16], fie că este științifică sau uzuală — nu poate să înlocuiască o reflecție asupra condițiilor ante-factice. Conceptul de verificare critică cuprinde la rîndul său momente contrafactice.

2. ALTERNATIVA NATURALISTĂ

Istorismul și existențialismul cultivă polaritatea înțelegere-explicație pentru că scopul lor este atestarea valorii nenaturale a omului. Din această tendință de conservare rezultă un apriorism ostil cercetării. Problema condițiilor reale ale actului înțelegerii este ocolită o dată pentru totdeauna prin prelucrarea transcendentală a unui factic trivial. Albert insistă asupra faptului că unilateralizarea gîndirii hermeneutice condiționată de atitudinea ei defensivă trebuie depășită printr-un program nomologic. Or, tradiția hermeneutică poate oferi aici punctele de pornire; Dilthey este în acest sens paradigmatic. Hermeneutica sa caută să dea practicii interpretării o bază tehnologică și cu aceasta una teoretică. Științele naturii și cele ale spiritului procedează după același canon metodologic. Inducția, analiza, construcția și comparația constituie operații logice, indiferent de domeniul în care sînt aplicate. Hiatusul dintre științele naturii și științele spiritului postulat de urmașii lui Dilthey este în principiu depășit prin identitatea la nivelul metodologiei. Activitatea de înțelegere devine explicabilă, adică devine accesibilă procedeelor de control ale raționalității științifice. Continuumul științific și uniformitatea metodologică generală sînt expresia unei unice situații de fapt. Pentru a putea menține teza sa despre continuitate, Albert trebuie să demonstreze că înțelegerea este un caz particular al percepției. În fiecare percepție este conținută o componentă ipotetică, respectiv teoretică. Chiar și informația neverbală oferită de simțuri joacă rol de indicator, dat fiind că ea sugerează proprietăți sau succesiuni de eveni-

mente ; aceasta înseamnă : apercepția informației este dependentă de teorie. În funcția de indicare se manifestă prelucrarea teoretică, precum și structura de prelucrare a experiențelor, care aparține subiectului. Condiția de posibilitate a înțelegerii nu se deosebește în principiu de cea a explicării sau a percepției.[17] Fiecare dintre aceste activități are ca premise anumite constelații interpretative[18] ; în sensul acesta, poziția lui Albert poate fi definită în mod justificat drept antipozitivistă.

Configurația interpretativă premergătoare are mai multe trepte. Diferențele care se pot face în privința caracterului explicit al ipotezelor interpretative confirmă acest lucru în egală măsură cu delimitarea dintre înțelegerea semnelor și cea a acțiunilor. Atît înțelegerea semasiologică cît și cea teleologică (intențională) sînt accesibile analizei nomologice. Complexele de condiționare motivațională sînt supuse unor regularități la fel ca și ceea ce a fost obiectivat, adică manifestarea verbală sau nonverbală. Activitatea și rezultatul activității se află sub semnul unor principii nomologice. E drept că unele transformări metodologice regionale sau unele tehnologii de diagnosticare specifice unui anumit domeniu pot părea de neevitat, dar aceasta nu înseamnă că hiatusul tipologic criticat aici trebuie să reapară. Ca atare, particularitatea tehnologiilor regionale este ancorată într-o „analiză nomologică a structurii acțiunii umane“[19]. Utilizarea semnelor, reprezentarea și planificarea sînt forme de comportament dotate cu sens. Activitatea de interpretare pe care o implică conceptul de înțelegere reprezintă, sub diferite forme, fundamentul acestor activități. O explicare nomologică a activităților umane de interpretare trebuie să aibă ca premisă alături de ierarhizarea regională și laolaltă cu ea, o teorie generală a acțiunii.[20]

1 *Introducere*

1 Hans-Georg Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens (Despre cercul înțelegerii)* în *Lui Martin Heidegger la a șaptezecea aniversare* (volum omagial), Pfullingen, 1959, p. 24.

2 După părerea mea, s-ar putea demonstra fără prea mare dificultate că Schleiermacher a avut de asemenea în vedere, în pofida tuturor categoriilor psihologice, sensul intenționat; critica ar trebui deci să procedeze ceva mai diferențiat, vizînd mai ales acel „de asemenea" nestructurat. Dacă ea ar încerca să echivaleze momentul subiectiv din teoria lui Schleiermacher doar cu elemente psihice, atunci i-ar atribui pe nedrept ceva ce pur și simplu nu există, și anume, un psihic lipsit de orice fel de raportări la sens. Numai o teorie structurală poate să facă față complexității care domnește aici. Vezi în legătură cu aceasta mai ales scrierile lui Richard Hönigswald.

3 Gadamer, *op. cit.*, p. 26.

4 *Ibidem*, p. 25.

5 Vezi Wolfgang Stegmüller, *Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis (Unitatea și problematica cunoașterii științifice a lumii)*, München, 1967.

6 *Opere complete*, vol. 5, Stuttgart și Göttingen, 1968, p. 139—240.

7 *Op. cit.*, p. 144.

8 *Op. cit.*, p. 151 și urm.

9 *Opere complete*, vol. 7, Leipzig și Berlin 1927, p. 79—188.

10 În legătură cu aceasta, O. F. Bollnow, *Dilthey*, ediția a 3-a, Stuttgart, 1967, p. 216 și urm.

11 Vezi tot acolo, p. 204 și urm.

12 O. F. Bollnow, *Dilthey*, partea a 3-a : *Expresia și înțelegerea*, p. 167 și urm.

13 *Ibidem*, p. 149 și urm.

14 Nicolai Hartmann a făcut ceva analog în teoria straturilor ; el deosebește acolo între conștiință și spirit, evidențiind, ca și Dilthey, individualul pentru domeniul psihicului și comunitatea pentru domeniul spiritului.

15 *Opere complete*, vol. 5, p. 319.

16 *Opere complete*, vol. 7, p. 309.

17 *Opere complete*, vol. 5, p. 319.

18 *Op. cit.*, p. 332.

19 *Opere complete*, vol. 7, p. 319.

20 *Op. cit.*, p. 322.

II *Martin Heidegger*

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit (Ființă și timp)* (în cele ce urmează : SZ), ediția a 11-a, nerevizuită, Tübingen, 1967, p. 37.

2 *Ibidem.*

3 *Ibidem.*

4 *Ibidem.*

5 *Ibidem.*

6 Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Tendințele principale ale filozofiei contemporane)*, ediția a 4-a, Stuttgart, 1969, p. 137 și urm.

7 Referitor la Hönigswald ar fi de consultat mai ales : Gerd Wolandt, *Gegenständlichkeit und Gliederung (Obiectualitate și structurare)*, Köln, 1964 ; același : *Idealismus und Faktizität (Idealism și facticitate)*, Berlin/New York, 1971, cu studiul : *Hönigswalds Theorie des Organischen (Teoria organicului emisă de Hönigswald)*, p. 33—75 ; același : *Richard Hönigswald : Philosophie als Theorie der Bestimmtheit (Richard Hönigswald : Filozofia ca teorie a determinației)* ; în : *Grundprobleme der grossen Philosophen (Probleme fundamentale ale marilor filozofi)*, Göttingen, 1973, p. 43—101.

8 SZ, 38
9 SZ, 32.
10 *Ibidem.*
11 Vezi SZ, 33.
12 *Ibidem.*
13 SZ, 35.
14 SZ, 33.
15 SZ, 32.
16 Pentru „teorie" utilizăm constant un concept mai restrîns ; ar fi desigur posibil să se efectueze o lărgire a sferei sale, aşa cum s-a întîmplat cu conceptul logicului.
17 În sens mai larg, vorbirea *(Rede)* este identic cu logos sau revelare.
18 Vezi mai ales SZ, 32 (paragraful al doilea).
19 În sensul de realitate imediată.
20 De ex., SZ, 33 sus.
21 SZ, 33.
22 *Ibidem.*
23 SZ, 34.
24 SZ, 35.
25 *Ibidem.*
26 SZ, 38.
27 SZ, 37.
28 Heidegger evită termenul de „subiect" ca să confere o sferă cît mai largă conceptului său de *Dasein.* Subiectul din teoriile care i-au premers îşi capătă determinarea adecvată abia în raport cu *Dasein*-ul. Noi folosim termenul de subiect cu aceeaşi semnificaţie ca şi pe cel de *Dasein,* deci fără reducţiile care au apărut de-a lungul istoriei filozofiei.
29 SZ, 37.
30 SZ, 38.
31 Karl Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage : Die Natur des Menschen und die Welt der Natur (Referitor la problema fiinţei la Heidegger : Natura omului şi lumea naturii) ;* în : *Aufsätze und Vorträge 1930—1970 (Studii şi conferinţe, 1930--1970),* Stuttgart, 1971, p. 189—203.
32 SZ, 142.
33 SZ, 148.
34 SZ, 143.

35 SZ, 144.
36 *Ibidem.*
37 *Ibidem.*
38 SZ, 52.
39 SZ, 144.
40 *Ibidem.*
41 *Ibidem.*
42 SZ, 145.
43 „Teoretic" înseamnă aici ipseitatea non-activă de orice fel.
44 Cel puţin nu de acţiune în sensul primar al lui a-fi-în-vederea-a-ceva-anume vizat de subiect.
45 SZ, 145.
46 *Ibidem.*
47 *Ibidem.*
48 *Ibidem.*
49 SZ, 146.
50 *Ibidem.*
51 *Ibidem.*
52 SZ, 148.
53 Wolfgang Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes (Fundamentarea unei teorii a spiritului)*, ediţia a 2-a, adăugită, Frankfurt-Main, 1965, p. 34.
54 Vezi introducerea la culegerea de texte *Hermeneutische Philosophie (Filozofie hermeneutică)*, München, 1972.
55 *Op. cit.*, p. 23.
56 SZ, 150.
57 Pentru o elucidare mai exactă a determinaţiei şi a autonomiei modale, vezi W. Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes (Fundamentarea unei teorii a spiritului)*, Frankfurt/Main, 1965.
58 SZ, 150.
59 *Ibidem.*
60 Vezi în legătură cu aceasta, Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie (Filozofia vieţii)*, Berlin, 1958.
61 SZ, 44.
62 SZ, 150.
63 SZ, 151.
64 *Ibidem.*

65 *Ibidem.*
66 *Ibidem.*
67 *Ibidem.*
68 *Ibidem.*
69 *Ibidem.*
70 SZ, 152.
71 *Ibidem.*
72 SZ, 151.
73 SZ, 152.
74 SZ, 153.
75 *Ibidem.*
76 *Ibidem.*
77 *Ibidem.*
78 *Ibidem.*
79 Prin termenul „cerc hermeneutic" desemnăm pre-structura înțelegerii, și anume atît în sensul analiticii *Dasein*-ului, cît și în sensul științelor particulare, adică în sens istoric-filologic.
80 SZ, 154.
81 *Ibidem.*
82 SZ, 155.
83 *Ibidem.*
84 SZ, 156.
85 Dacă Heidegger a rezolvat adecvat problematica validității, este o întrebare la care nu vrem să dăm aici un răspuns definitiv. Eu sînt însă de părere că Heidegger însuși nu poate să evite această problemă. Ea trebuie să vizeze ontologia sa existențială în totalitatea ei.
86 SZ, 156.
87 *Ibidem.*
88 SZ, 157.
89 *Ibidem.*
90 *Ibidem.*
91 SZ, 158.
92 *Ibidem.*
93 *Op. cit.*, p. 201.
94 *Op. cit.*, p. 202.

95 Scrisoarea lui Heidegger către Löwith din 20.8.27, citată parțial în *op. cit.*, p. 193.
96 *Op. cit.*, p. 194.
97 *Op. cit.*, p. 200.

III *Gadamer*

1 Hans-Georg Gadamer, ***Wahrheit und Methode***, *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Adevăr și metodă, Principii ale unei hermeneutici filozofice)* (în cele ce urmează : WM), ediția a 3-a, lărgită, Tübingen 1972, p. XXVII.
2 WM, XXVIII.
3 *Ibidem.*
4 WM, 522.
5 *Ibidem.*
6 *Ibidem.*
7 WM, 518.
8 WM, 522.
9 WM, 523.
10 *Ibidem.*
10 a *Ibidem.*
11 WM, 514.
12 În cele de mai sus nu s-a diferențiat terminologic preștiințificul de extra-științific, deoarece pînă acum ne-au lipsit premisele pentru o asemenea diferențiere.
13 WM, 515.
14 WM, XXIX.
15 *Ibidem.*
16 *Ibidem.*
17 WM, XXX.
18 *Ibidem.*
19 WM, 260.
20 WM, 257.
21 WM, 258.
22 *Ibidem.*
23 Vezi în legătură cu acest punct lucrările lui Ernst Cassirer.
24 WM, 260.
25 *Ibidem.*
26 WM, 261.

27 WM, 263.
28 WM, 263.
29 WM, 264.
30 *Ibidem.*
31 WM, 264.
32 WM, 265.
33 *Ibidem.*
34 *Ibidem.*
35 *Ibidem.*
36 *Ibidem.*
37 *Ibidem.*
38 *Ibidem.*
39 Ambiguitatea de la p. 265 poate fi demonstrată fără dificultate ; noi am citat locul respectiv.
40 WM, 265.
41 WM, 266.
42 *Ibidem.*
43 *Ibidem.*
44 WM, 267.
45 *Ibidem.*
46 WM, 268. Teza despre componenta hermeneutică a oricărei ştiinţe reclamă după opinia mea şi abandonarea unei metodologii *autarkice,* proprie ştiinţelor naturii. Şi mai puţin poate fi susţinută, dacă o raportăm la teorema respectivă, autarkia metodologiei din ştiinţele spiritului. În analogia pe care o face, Gadamer procedează ca şi cum metodologia din ştiinţele naturii şi din ştiinţele spiritului ar fi la fel de independente faţă de factori hermeneutici resp. externi.
47 WM, 269.
48 WM, 284.
49 WM, 285.
50 WM, 285.
51 WM, 289.
52 WM, 292.
53 WM, 293.
54 *Ibidem.*

IV *Habermas*

1 *Jürgen Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (Pretenția de universalitate a hermeneuticii)* (în cele ce urmează : UA) ; în : *Hermeneutik und Dialektik I (Hermeneutică și dialectică I)*, editat de Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl, Tübingen, 1970 (La a 70-a aniversare a lui Hans Georg Gadamer), p. 73—103 ; apărut și în : J. H., *Kultur und Kritik (Cultură și critică)*, st. 125, Frankfurt/Main, 1973, p. 264—301. Citatele noastre se referă la *op. cit.*, p. 264.
2 *Ibidem.*
3 Cea mai concentrată expunere în *Erkenntnis und Interesse (Cunoaștere și interes)* în *Technik und Wissenschaft als „Ideologie" (Tehnică și știință ca „ideologie")* (edition suhrkamp 287), ed. a 5-a, Frankfurt/Main, 1971, p. 146—168.
4 UA, 265.
5 *Ibidem.*
6 *Ibidem.*
7 UA, 266.
8 *Ibidem.*
9 UA, 267.
10 *Ibidem.*
11 UA, 268.
12 UA, 269.
13 UA, 270.
14 Facticitatea se manifestă în funcționarea aparatului de vorbire. Determinația și schimbarea unor reguli țin de facticitatea subiectului.
15 UA, 271.
16 *Ibidem.*
17 Vezi în legătură cu aceasta, J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik (Teoria analitică a științei și dialectica)* ; în Theodor W. Adorno ș.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Disputa în jurul pozitivismului din sociologia germană)*, ed. a 2-a, Darmstadt und Neuwied, 1972, p. 155—191.
18 În legătură cu conceptul de tehnică socială, vezi mai ales Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*

(Societatea deschisă și dușmanii ei), ed. a 3-a, Bern und München, 1973.

19 Habermas dezvoltă aici motive husserliene. Heidegger și Gadamer folosesc de asemenea fondul de idei cuprins în *Lebenswelt (Lumea vieții)* a lui Husserl.

20 J. Habermas *Analytische Wissenschftstheorie und Dialektik*, p. 159.

21 *Ibidem.*

22 UA, 271.

23 Vezi Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis (Cunoaștere obiectivă)*, Hamburg, 1973.

24 UA, 272.

25 UA, 273.

26 B. Inhelder, Hermina Sinclair, *Das Lernen kognitiver Strukturen (Învățarea structurilor cognitive)*, în *Pädagogische Psychologie (Psihologie pedagogică)*, (curs radiodifuzat), vol. 1, Frankfurt/Main, 1973, p. 63—90.

27 Însușirea unor structuri lingvistice depinde de o componentă operațională. Existența unei asemenea dependențe rămîne nerezolvată din punct de vedere teoretic atîta vreme cît nu este afirmată decît eterogenitatea pură a celor două domenii.

28 UA, 274.

29 UA, 276.

30 *Ibidem.*

31 UA, 277.

32 Prin renunțarea la valoarea absolută a ipotezelor psihanalitice, un regres infinit devine inevitabil. E drept că separarea definițiilor normalității se poate disimula în măsura în care există posibilitatea de a le combina într-o ierarhie argumentativă, dar, în ultimă instanță, felul în care trebuie suprimată simpla lor alăturare nu poate fi rezolvat.

33 UA, 279.

34 *Ibidem.*

35 UA, 280.

36 UA, 281.

37 Din această categorie fac parte exprimările verbale și extraverbale.

38 Interconexiunile cu domeniile de condiționare se reflectă în categoriile descripției în măsură diferită, așa încît dependențele reale pot fi în parte neglijate. Aceasta însă nu schimbă nimic din existența unei dependențe permanente.
39 UA, 284.
40 În contextul respectiv nu contează cît de explicită este această înțelegere.
41 Conceptul de *Lebenswelt* (lume a vieții) implică momente ale constituirii și ale constituitului. Spațiul social și timpul istoric sînt concomitent constituite și constitutive. În lumea vieții pătrund însă și determinații care nu sînt decît de ordin obiectual.
42 Cînd vorbim de teoria simbolurilor fără să-i adăugăm nici un atribut, ne referim întotdeauna la teoria paleosimbolurilor preverbale. O teorie cuprinzătoare a simbolurilor înglobează teoria semnificației și teoria simbolurilor în sens mai restrîns.
43 UA, 291.
44 Imposibilitatea de transcendere nu înseamnă, desigur, imposibilitatea unei obiectualizări parțiale și variabile.
45 Privit în ansamblu, acest lucru este valabil și pentru determinarea simptomului verbal.
46 UA, 290.
47 UA, 288.
48 Competența comunicativă presupune intersubiectivitate; ea este suma proceselor intersubiective de comunicare.
49 UA, 293.
50 *Ibidem.*
51 UA, 296.
52 Habermas vizează atît pe Gadamer cît și pe Heidegger cînd se referă la „autoînțelegerea ontologică proprie hermeneuticii" (UA, 294). Mie mi se pare că tendințele de ontologizare pot fi identificate la Gadamer, dar sînt depășite la Heidegger, în sensul teoriei transcendentalului.
53 UA, 297.
54 UA, 296.
55 UA, 301.
56 *Ibidem.*

57 În legătură cu delimitarea dintre consens adevărat şi fals, vezi Otto Friedrich Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit (Dubla înfăţişare a adevărului)*, Stuttgart, 1975, p. 59. În lumina metahermeneuticii lui Habermas, anticiparea situaţiei de convorbire ideală ar trebui determinată ca nefiind numai formală. Formalismul lui Habermas, criticat de Bollnow, nu este decît o aparenţă verbală, dacă se ia în consideraţie explicarea de ordinul hermeneuticii abisale. În postularea formalismului se ascund ipoteze luate din diferite ştiinţe particulare. După părerea mea, nu formalismul trebuie criticat, ci dizolvarea lui tacită. Sesizarea cvasiformalismului formei ideale de viaţă anticipată demască decizia asupra consensului adevărat şi fals ca fiind doar pretins formală (imanentă din punct de vedere al consensului). La Habermas, fundamentarea psihanalitică se loveşte în mod evident de rigorismul de la nivelul teoriei validităţii.

V *Betti*

1 Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (Hermeneutica — o metodologie generală pentru ştiinţele spiritului)*, ed. a 2-a, revizuită, Tübingen, 1972 (în cele ce urmează : HE), p. 7 (nota de subsol).
2 HE, 7.
3 HE, 8.
4 HE, 10.
5 *Ibidem.*
6 *Ibidem.*
7 *Ibidem ;* echivoc, deoarece particularitatea simptomului nu este luată în consideraţie. Betti foloseşte „simptom" şi „obiectivare spirituală" ca pe nişte sinonime.
8 Respectiv succesiunea de acte vizate de o înţelegere.
9 HE, 11.
10 Conceperea culturii ca obiectivare şi a educaţiei ca resubiectivare constituie fondul teoretic al aşa-numitei „pedagogii culturale". Conceptul de cultură şi cel de educaţie includ pe lîngă momente de ordinul teoriei constituirii şi momente normative. Asemenea incluziuni normative nu fac

parte din conceptele de obiectivare și resubiectivare ; acestea din urmă nu desemnează decît aspecte ale constituirii.

11 Vezi în legătură cu aceasta, Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen (Filozofia formelor simbolice)*, partea întîi : *Limba*, ediția a 4-a, Darmstadt, 1964.

12 HE, 11.

13 Vezi de ex. HE, 12 : „Deci aici înțelegerea este o recunoaștere și o reconstrucție a sensului, așadar, a spiritului care poate fi recunoscut prin formele obiectivării sale și care se adresează spiritului gînditor ca unuia cu care se simte înrudit prin apartenența la o umanitate comună".

14 *Ibidem.*

15 HE, 13.

16 *Ibidem.*

17 În sensul unei normativități de excepție.

18 HE, 13.

19 HE, 14.

20 *Ibidem.*

21 HE, 49.

22 HE, 14 și urm.

23 HE, 14.

24 HE, 15.

25 HE, 16.

26 *Ibidem.*

27 Vezi în legătură cu aceasta HE, 16 și urm.

28 HE, 19.

29 *Ibidem.*

30 HE, 20.

31 În legătură cu aceasta, HE, 27 și urm.

32 HE, 21.

33 HE, 24.

34 HE, 26.

35 Etica valorilor materiale elaborată de Max Scheler confirmă pe deplin această afirmație ; vezi în legătură cu aceasta : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Formalismul în etică și etica valorilor materiale)*, ed. a 5-a, Bern și München, 1966.

36 În acest context următoarele lucrări sînt importante : 1. *Systematische Methode (Metoda sistematică)* în *Scrieri mai mici*,

vol. III, Berlin, 1958, p. 22 ; 2. *Systembildung und Idealismus (Formarea de sisteme și idealismul), op. cit.*, p. 60. Ambele studii au apărut în anul 1912.

37 Richard Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie (Bazele psihologiei gîndirii)*, ed. a 2-a, revizuită, Leipzig, 1925, retipărită la Darmstadt, 1965 (WBG). În legătură cu această problemă : Gerd Wolandt, *Richard Hönigswald : Philosophie als Theorie der Bestimmtheit, op. cit.*

38 HE, 26.

39 HE, 27.

40 HE, 28.

41 HE, 31.

42 Este foarte posibil ca unele din raportările la obiect din domeniul intermediar propus de noi să nu aparțină regiunii unu, ci regiunii trei. Este însă evident că aceasta nu schimbă nimic din realitatea unei reducții dualiste.

43 HE, 30.

44 *Ibidem.*

45 HE, 35.

46 Vezi în legătură cu aceasta HE, 38—52.

47 HE, 41.

48 HE, 48.

49 Întrucît în ultimă instanță relația dintre subiect și obiect rămîne neclarificată, cel de-al patrulea canon hermeneutic prezentat de Betti, și anume „adecvarea înțelegerii la sens" (HE, 53) are, ce-i drept, un sens adînc, dar nu o legitimare la nivelul teoriei sistemului. Teza congenialității dezvoltată în acest canon distruge *de facto* elementul pe care l-a susținut Betti cu atîta elocvență : obiectivitatea, adică posibilitatea de a justifica înțelegerea pe un plan intersubiectiv. Mi se pare că prin intermediul conceptului de congenialitate Betti ar fi putut ajunge la o interpretare întemeiată a obiectului istoric. Congenialitatea și ontologismul nu sînt compatibile.

VI *Albert*

1 Hans Albert, *Hermeneutik und Realwissenschaft (Hermeneutică și știință pozitivă)* ; în : *Plädoyer für kritischen Ratio-*

nalismus (Pledoarie în favoarea raționalismului critic) (în cele ce urmează : HuR), ed. a 3-a, München, 1973, p. 108.

2 HuR, 110.

3 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Formele de cunoaștere și societatea)*, ed. a 2-a, revizuită, Berna 1960 ; de același autor : *Die Formen des Wissens und die Bildung (Formele cunoașterii și formarea)* ; în *Philosophische Weltanschauung (Concepția filozofică despre lume)*, ed. a 3-a, revizuită, Bern și München 1968, p. 16—48.

4 Jürgen Habermas, *Erkenntnis and Interesse (Cunoaștere și interes)*, în *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, *op. cit.*, p. 146.

5 Vezi în legătură cu aceasta : Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft (Tratat despre rațiunea critică)* (în cele ce urmează : *Traktat)*, ed. a 2-a, Tübingen, 1969, p. 133.

6 *Op. cit.*, p. 134.

7 Vezi Hans Albert, *Konstruktion und Kritik (Construcție și critică)*, Hamburg, 1972, p. 199.

8 Vezi în legătură cu aceasta : Karl-Otto Apel, *Die Entfaltung der „sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der „Geisteswissenschaften" (Dezvoltarea filozofiei „de analiză a limbii" și problema „științelor spiritului")*, Philosophisches Jahrbuch, anul al 72-lea, München, 1965, p. 239.

9 HuR, 110.

10 Jürgen von Kempski, *Die Welt als Text (Lumea ca text)*, în : *Brechungen (Refracții)*, Hamburg, 1964, p. 285.

11 Hans Albert, *Traktat*, p. 145.

12 Exemplul opus este oferit de Peter Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie (Ideea științei sociale și raportul ei cu filozofia)*, stw 95, Frankfurt, 1974.

13 E drept că la Habermas sînt postulate interferențe între domenii de interese și de științe ; din aceasta ar putea să reiasă o concurență a tipurilor de cunoaștere.

14 HuR, 112.

15 HuR, 117.

16 HuR, 119.

17 Există totuși o deosebire : Activitatea hermeneutică *explică* ipotezele izvorîte din modelele de interpretare în timp ce

percepția este structurată de momente de interpretare neexplicite.

18 Vezi : Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis (Cunoaștere obiectivă)*, Hamburg, 1973.

19 HuR, 136 ; vezi și *Traktat*, p. 152.

20 În legătură cu capitolul al 6-lea : Hans Albert, *Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften (Teoria și prognoza în științele sociale)* ; în *Logik der Sozialwissenschaften (Logica științelor sociale)*, editată de Ernst Topitsch, ed. a 8-a, Köln, 1972, p. 126. În recenzia la *Konstruktion und Kritik* din *Philosophischer Literaturanzeiger*, vol. 27, caietul nr. 1, p. 47—51, autorul a încercat o apreciere critică a lui Hans Albert. Problematica antropologică menționată am expus-o mai pe larg în *Relationen — Zum Streit um die pädagogische Anthropologie (Relații — Despre disputa cu privire la antropologia pedagogică)*.

SUMAR

Prefață 6

I Introducere 7

II Fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger
1. Ontologie și fenomenologie 15
2. Înțelegerea ca proiecție a posibilităților ființei . . 28
3. Explicitare: cunoștințe prealabile, vedere prealabilă și sesizare prealabilă 44
4. Cercul hermeneutic 54
5. Structura enunțului 58
6. Critica cosmologică a lui Löwith 67

III Teoria lui Gadamer despre experiența hermeneutică
1. Reflecția hermeneutică și obiectivitatea științifică . 70
2. Rațiune și tradiție 86
3. Determinația obiectului istoric — Explicitare și aplicare 108

IV Habermas. Îngrădirea pretenției de universalitate a hermeneuticii
1. Un model în trepte al competenței comunicative . 116
2. Importanța hermeneuticii pentru științele pozitive . 127
3. Fundamentul preverbal al limbii naturale . . . 134
4. Metahermeneutica psihanalitică 136

V Hermeneutica lui Betti ca metodologie generală pentru științele spiritului
1. Forma dotată cu sens 156
2. Interpretare și înțelegere . . . 159
3. Autonomie și totalitate a sensului 163

4. Actualitatea 169
5. Semnificație și însemnătate . . . 175

VI Albert. Problematica sensului în cadrul unui program naturalist de cunoaștere
1. Hermeneutica — un anti-naturalism metodologic și ontologic 182
2. Alternativa naturalistă 189

Note 191

Lector: ONDINE-CRISTINA DASCĂLIȚE
Tehnoredactor: NICOLAE ȘERBĂNESCU

Bun de tipar 22.10.1981. Coli tipar 13.

Tiparul executat sub comanda
nr. 503 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România

Intenţia lucrării de faţă este de a arăta în detaliu divergenţele şi congruenţele existente în modul de a concepe fundamentarea teoretică a hermeneuticii.

ERWIN HUFNAGEL

Dr. Erwin Hufnagel (n. 1940) este consilier ştiinţific la Institutul pentru ştiinţa educaţiei al Universităţii din Bonn. A publicat numeroase lucrări, printre care: *Zum Problem der Prinzipienwissenschaft* (1969); *Zum Problem des Wollens — unter besonderer Berücksichtigung von Kant und Scheler* (1972); *Aspekte der Scheler-schen Personenlehre* (1974).

Lei 8,25